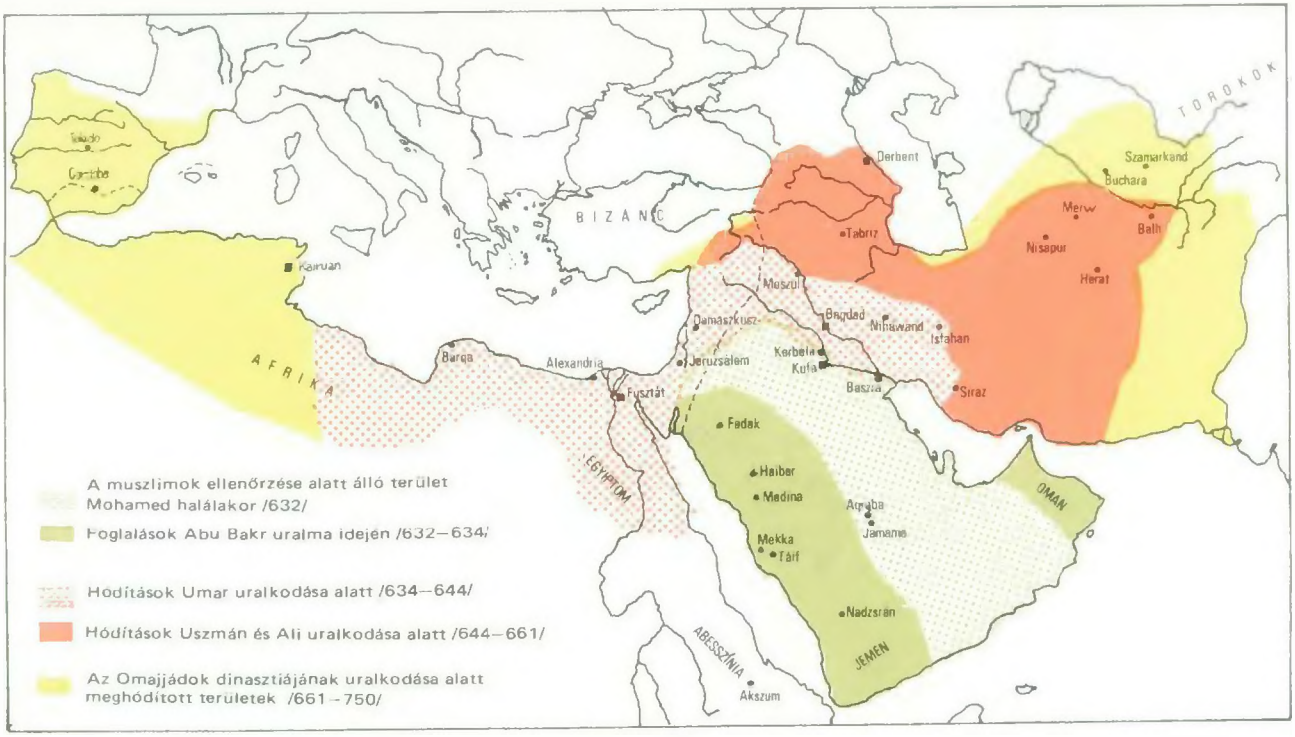
Horváth Pál

A próféta »igazi« utódai

Kossuth



Az arab hódítások a 7. és 8. században

Horváth Pál

A PRŐFÉTA »IGAZI« UTÓDAI

HORVÁTH PÁL

A próféta »igazi« utódai

A síita iszlám történetéből

Kossuth Könyvkiadó / 1979

ISBN 963 09 1570 7

© Horváth Pál, 1979

ELŐSZÓ

Néhány évtizeddel ezelőtt az európai köztudatban a muszlim világról alkotott elképzelések szorosan összekapcsolódtak „Európa beteg emberének", a Török Birodalomnak a képzetével. Az iszlámot sommásan a „sötét középkor" rekvizitumának tekintették, olyan bigott, dogmatikus eszmerendszernek, amely csak a közel-keleti fejlődés megtorpanását tükrözi, és alkalmatlan arra, hogy a gazdasági, társadalmi, politikai progresszió sajátos formája legyen. A gyarmati rendszer széthullása, a harmadik világ felgyorsuló fejlődése azonban rácáfolt ezekre a feltételezésekre. Az iszlám megőrizte — a legkülönbözőbb politikai és történelmi feltételek között is — vezető szerepét az arab világban és más muszlim országokban, sőt gyakran eszmei támaszává lett a nemzeti függetlenségért folytatott küzdelemnek. Legutóbb az iráni események hívták fel a figyelmet arra, hogy a közvéleményünkben ma is élő romantikus és idejétmúlt iszlám-kép alapján aligha érthetők meg a muszlim világ mai eseményei.

Az iráni fejlemények számos ismeretlen fogalmat is bedobtak a köztudatba. A siita iszlámról a magyar átlagolvasónak talán csak Gárdonyi „Egri csillagok"-jának néhány oldala jut eszébe. Ugyanakkor a tömegkommunikációs eszközök jóvoltából lépten-nyomon szóba kerülnek a muszlim politikai és hitfelfogás elvei, gyakoriak a hivatkozások az iszlám szektáira, azok történelmi múltjára. Ez az összefoglalás — bepillantást engedve az iszlám és különösen a siita mozgalom történetébe és teológiájába — segítséget szeretne adni a napi politikai események jobb, árnyaltabb megértéséhez, az iszlám vallástörténet társadalmi és politikai hátterének tisztázásához.*

* A kötetben szereplő arab és perzsa neveket, szavakat nyomdatechnikai okokból, de a közérthetőség kedvéért is, fonetikusan írtuk át.

I. AZ ISZLÁM KIALAKULÁSA

1. Arábia az iszlám előtt

A Közel-Kelet folyamvölgyi kultúrái Egyiptomban és Mezopotámiában már több évezredes múltra tekinthettek vissza akkor, amikor Arábia első ízben jelent meg a világtörténelem színpadán. Nabu-na'id, az Újbabiloni Birodalom királya i. e. 552—550 között hadjáratot vezetett Közép-Arábia nomádjai ellen és csapataival egészen Jaszrib (a későbbi Medina) városáig nyomult előre. Az uralkodó feliratban is megörökíttette az arabok felett aratott győzelmét; a szöveget kísérő képi ábrázolások között pedig első ízben került megformálásra a beduin harcosok jellegzetes alakja. A babiloni hadak megjelenése azonban csak jelentéktelen epizód maradt a félsziget történelmi fejlődése szempontjából és nem eredményezte a vidék „bekapcsolását" a Közel-Kelet történetébe. Ez a 3 millió km^2 területű terméketlen vidék az ezután következő évezredben is periferiális terület maradt, amelyet érintetlenül hagytak a környező civilizációk politikai, gazdasági és kulturális változásai, hódító háborúi.

Arábia területének jelentős hányada csapadékban szegény, sivatagos vagy félsivatagos terület, amely csak időszakos legeltetéssel hasznosítható. Földművelésre csak a Vörös-tenger menti Hidzsáz és a közép-arábiai Nadzsd oázisaiban nyílt lehetőség, valamint a félsziget legfejlettebb déli területén, Jemenben. Itt a mesterséges öntözés technikája révén már az i. e. I. évezredben virágzó kultúra bontakozott ki, a legendás Sába országában, amelynek csodás gazdagságáról a Biblia is megemlékezik (1Kir 10,1—13). Arabia Felix (Jemen) gazdagságát később a rómaiak is ismerték; a Vörös-tenger mentén húzódó *Tömjénúton* érkezett a távoli Afrika és Dél-Arábia áruja, illatszerei, aranya, elefántcsontja a Földközi-tenger partvidékének városaiba.

A félsziget népességének csak csekély hányada volt a termékeny északkeleti oázisok lakója. Khaibar, Fadak, Wadi al-Qura, Jaszrib földművesei nem is arabok voltak, hanem bevándorolt zsidók, akik törzsi-nemzetségi és vallási különállásukat megőrizve telepedtek le Hidzsázban és főleg szántó- és kertművelésből, fémművességből, valamint kismértékű kereskedésből éltek. Arábia lakosságának tulnyomó többsége azonban nomád életformát folytató beduin volt. Ők állattartásból, a kereskedelem megsarcolásából és alkalmi rablóportyáik zsákmányából tartották fenn magukat. Törzsi-nemzetségi szervezetben éltek, amelynek archaikus normái szigorúan megszabták társadalmi kapcsolataik rendszerét.[1] A termelési eszközök, a sovány legelők közösségi tulajdonban voltak, a törzs pedig önellátó gazdasági-társadalmi szervezetben élt, a munkamegosztás minimális szintjét érve csak el. Az emberi létezés természeti feltételeinek szűkösségéből és a közösségek természetadta jellegéből következően a beduinok „lételemé" volt a nyomorúság, nélkülözés, létbizonytalanság. A szomszédos és a jobb legelőért szakadatlanul vetélkedő törzsek egymás elleni rablótámadásokkal „pótolták" a megélhetésükhöz szükséges javakat. Az állandó háborúskodás közepette a beduin legfőbb erényei az igénytelenség és a harcban, a zsákmányszerzésben tanúsított bátorság voltak, a legszentebb kötelesség pedig a törzsi-nemzetségi szolidaritás és a vérbosszú. Törzseik élén főnökök álltak, választott vezetők, akik rátermettségük miatt kaptak jogot a közösség ügyeinek intézésére, hatalmuk azonban nem volt örökölhető és jelentős magánvagyonnal sem rendelkeztek. A nemzetségek tanácsa döntött a legfontosabb ügyekben, de az egyes nemzetségek is egymástól függetlenül intézték gazdasági és politikai feladataikat.

Igen archaikusak voltak a beduinok vallási elképzelései az iszlám előtti időben. Kultuszaik középpontjában a természeti erők és az ősök tisztelete állt; vallásfejlődésük még nem érte el az animizmus fokát sem. Így nem különböztettek meg a testet és a lelket, és a világban munkáló szellemeket, demonokat is állatok vagy emberhez hasonló lények alakjában képzelték el. Köveket,

[1] Lásd *Simon Róbert:* Az iszlám keletkezése. Gondolat Kiadó 1967. 15. old. skk.; Arabok. Irodalmi és politikai antológia. Kozmosz Könyvek, Budapest 1976. 128. old. skk.

fákat, forrásokat is tiszteltek a bennük lakozó isteni erő miatt; ilyen volt a Kába is Mekkában, de szinte valamennyi törzsnek megvoltak a maga szent helyei. Mekka pogányai al-Láh és al-Lát személyében egy istenpárt tiszteltek, de al-Uzza a „hatalmas" és al-Manat, az „adományozó" is ismert alakja volt vallási világuknak. Minden törzsnek megvoltak a maga helyi istenei, amelyektől oltalmat reméltek és amelyeket totem-állatnak tartottak. A *szirk*re, a pogányság és politeizmus időszakára lenézéssel visszaemlékező muszlim hagyomány úgy tudta, hogy több faragott bálványt tiszteltek a beduinok, mint ahány napja van az esztendőnek. A vallásosság és a félsziget sajátos életviszonyai között közvetlen volt a kapcsolat. Ismerték és évente négy alkalommal meg is tartották a szent hónapot, amikor fegyvernyugvás volt és a korábban ellenséges törzsek együttesen keresték fel Arábia legfontosabb szentélyeit, Mekkát és Ukázt. A szent városok azonban nem csupán zarándokközpontok voltak; a szent hónapok békeidőszakában ezeken a helyeken alakultak ki a legfontosabb piacok, a lokális, majd a távolsági kereskedelem fő központjai. Itt alkalom kínálkozott arra is, hogy a szemben álló felek kicseréljék a foglyokat és a nemzetségi társadalom törvényei szerint rendezzék a vitás ügyeket.[2]

Arábia helyzetében, a nomádok gazdasági-társadalmi viszonyaiban az V. századtól jelentős változás következett be. Hirtelen megnövekedett a félsziget politikai és főként gazdasági fontossága: a Jemen és Szíria között húzódó, a Vörös-tengerrel párhuzamosan haladó Tömjénút a távolsági kereskedelem egyik fő ütőerévé vált. A kelet—nyugati irányú, évezredes múltra visszatekintő áruforgalom végállomása elsősorban Róma, majd Bizánc volt, amely nagy mennyiségben vásárolta Kína, India, Afrika termékeit és nyersanyagait, luxuscikkeket, nemesfémet, drágakövet, fűszert, elefántcsontot, illatszert, selymet, rabszolgát. A rómaiak természetesen közvetlenül kívánták ellenőrizni a kereskedelmi utakat és a közvetítők kiiktatásával olcsóbb beszerzésre törekedtek. Belső-Ázsia nagy népmozgásai azonban lehetetlenné tették a biztonságos szállítást, a megerősödő szászanida

[2] A History of Muslim Philosophy I. (red. *M. M. Sharif*), O. Harrassowitz, Wiesbaden 1963. 125. old. skk.; *Simon Robert:* Az iszlám keletkezése. 20. old.

Irán pedig végleg elzárta a bizánci kereskedők elől Kínát és Indiát. Az iráni közvetítéssel érkező cikkek ára a korábbiakhoz képest tetemesen növekedett. Ezért Bizánc kísérletet tett arra, hogy Perzsiát megkerülő útvonalra terelje a szállításokat. Ezek a próbálkozások Közép-Ázsia és a Kaukázus irányába nem vezettek eredményre, sőt a Vörös-tenger—Indiai-óceán irányában kínálkozó tengeri útvonalon sem sikerült megtörni az iráni flotta hegemóniáját. Egyedül a Tömjénút látszott alkalmasnak erre a szerepre, ahol az útvonalat ellenőrző himjarita Jemen 525-ben áldozatul esett a Bizánc kereskedelmi partnereként és politikai szövetségeseként fellépő Abesszínia hódításának. Bizánc és Irán egyaránt igyekezett biztosítani befolyását az arab törzsek felett is. Ütköző államokat hoztak létre, amelyek közvetítő szerepet játszottak a két nagyhatalom közötti kapcsolatokban: Bizánc vazallusa a Ghasszanida állam lett a mai Jordániában, míg Irán érdekeit a dél-iraki Lakhmida dinasztia képviselte. Mindkét fél igyekezett a beduinok támogatását is biztosítani. Szövetségi rendszereket hoztak létre, hogy biztosítsák az áruszállítások folyamatosságát és biztonságát. Az abesszinek is megpróbálkoztak azzal, hogy megszerezzék a közvetítő kereskedelem szempontjából kulcsfontosságú Hidzsázt, de ez a próbálkozás kudarcba fulladt. Az 560-as évektől ez a helyzet is megváltozott. A Bizánc és Irán közötti háborúk rendkívüli módon akadályozták a normális kereskedelmi forgalmat. Közben a szemben álló felek arábiai befolyása is jelentékenyen csökkent. A korábbi ütköző-államok felmorzsolódtak az állandó harcokban, a beduinok körében létesített bizánci és iráni érdekeltségű törzsszövetségek pedig széthullottak. Időközben Bizánc a Tömjénúton zavartalanul bonyolíthatta le kereskedelmi forgalmát. Ezt igyekezett biztosítani katonai eszközökkel, flottafejlesztéssel csakúgy, mint Abesszínia és a beduin törzsek megnyerését célzó diplomáciai manőverekkel. Válaszul Irán Jemen közvetlen meghódításával kísérletezett, de arábiai szövetségeseinek elvesztése után nem tudta megtörni a Tömjénút forgalmát és megszállni a félsziget kereskedelmi és stratégiai szempontból egyaránt kulcsfontosságú pontjait. A két nagyhatalmat ráadásul túlságosan lekötötték egyéb hadi vállalkozásai, az egymás és más külső ellenfelek ellen viselt háborúk. Arábiában hatalmi vákuum keletkezett; a

Tömjénút ellenőrzése és az azon folyó kereskedelmi forgalom monopóliuma így akadálytalanul kerülhetett a közvetítő kereskedelembe már korábban bekapcsolódott Hidzsáz városai, törzsei kezébe, amelyek közül a legjelentősebb Mekka és Mekka törzse, a Banú Qurais volt.[3]

Mekka kezdetben egyike volt azoknak a csak átmeneti tartózkodásra alkalmas táborhelyeknek, amelyek jelentőségét a területükön álló szentély biztosította. A város környéke — Medinával vagy Táiffal ellentétben — terméketlen, földművelésre alkalmatlan vidék, ahová később is úgy kellett importálni az élelmiszert, sőt legeltetésre sem kínálkozott mód. A Kába miatt a szomszédos törzsek által gyakran felkeresett és piacként is használt terület életében a Qurais törzs végleges megtelepedésével kezdődött új szakasz. A Qurais kezdetben a zarándoklatok megszervezése és lebonyolítása révén húzhatott hasznot új helyzetéből, de a végleges életmódváltás, „a sokáig alapvető, majd mind járulékosabb nomád gazdaságtól és létformától a letelepedett életmód felé az átmenet a tranzitkereskedelembe való növekvő részesedés arányában ment végbe"[4]. Az első időben a törzs megélhetésének fő forrása az állattartás volt; ehhez járult még a Tömjénúton haladó karavánok kísérése és védelmezése révén szerzett jövedelem, a zarándoklat és a helyi piac bevétele. Amikor azonban a Tömjénutat ellenőrző Jemen elveszítette politikai és gazdasági függetlenségét, lehetővé vált, hogy a mekkaiak most már mint „vállalkozók" vegyék kezükbe a távolsági kereskedelmet és maguk szervezte karavánokkal továbbítsák az árukat Szíria felé. A legenda szerint Quszaj volt az, aki „megszervezte" a kereskedelmet, a Qurais egyik tekintélyes vezetője; nyilvánvaló azonban, hogy nem egyik napról a másikra bekövetkezett változás történt, hanem Mekka lépésről lépésre használta ki a nagyhatalmak és a szomszédok akcióképtelenségét és fokozatosan vette kezébe a Tömjénút ellenőrzését, a kereskedelmi forgalom megszervezését és irányítását. A távolsági kereskedelem hatása hamarosan érezhetővé vált a társadalmi viszonyokban is: megindult a kereskedelmi vagyonok felhalmo-

[3] Lásd *Simon Róbert:* A mekkai kereskedelem kialakulása és jellege. ÉTTK. 75. Akadémiai Kiadó 1975. 27—92. old.

[4] *Simon Róbert:* Az iszlám keletkezése. 34. old.

zódása, a kereskedelemben nagyobb részt vállaló nemzetségek meggazdagodása, a többiek elszegényedése. A törzsi-nemzetségi rend bomlásával állandósult a vetélkedés a városon belül, és különféle érdekszövetségek jöttek létre, amelyek a különféle vagyoni helyzetű nemzetségek érdekeit igyekeztek érvényesíteni egymással szemben. Mekka egyeduralkodóvá válására azonban csak az 570-es években kerülhetett sor, miután Abesszínia és Irán, valamint helyi szövetségeseik feladták a Tömjénút ellenőrzésére irányuló próbálkozásaikat és már csupán Mekka jelentette a térségben az egyetlen, gazdasági és politikai értelemben is számottevő erőt.

A távolsági kereskedelem nélkülözhetetlen feltétele a piacok és az úton levő karavánok biztonsága. Mekka nem rendelkezett olyan katonai erővel, hogy fegyveresen gondoskodjék a szállítmányok védelméről. Ezért vallási és politikai eszközök igénybevételével biztosította a Tömjénút zavartalan használatát. Maga a város a Kába miatt szent helynek számított, de ez nem volt elegendő, hiszen az értékes árukra útközben leselkedett a legtöbb veszély, a fegyvernyugvás időszaka, a szent hónapok intézménye pedig nem adott volna elegendő időt a szállítások lebonyolítására. A Qurais ezért 550 után két új intézményt, a humsz és az ilāf rendszerét hozta létre, biztosítva ezzel a kereskedelem folytonossága számára nélkülözhetetlen nyugalmat és sértetlenséget. A humsz — formáját tekintve — vallási szövetség volt; tagjai a mekkai szentélyben gyakorolandó közös rítusrendszert hoztak létre. A részt vevő törzsek ennek fejében egész éves sértetlenséget biztosítottak a Quraisnak és karaván jainak. Miután pedig a humsz tagjai a Tömjénút egyes szakaszait ellenőrző törzsek voltak, amelyek részesedtek a kereskedelem hasznából is, ezáltal Mekkának sikerült biztosítania a kereskedelmi szállítások zavartalanságát. Ezt egészítették ki a század végéig az ilāf-megállapodások, amelyek értelmében a Qurais látta el a nomádokat áruval annak fejében, hogy karaván jai szabadon mozoghattak a törzsek által ellenőrzött területen, úti biztonságot élveztek és nem kellett tartaniuk az esetleges sarcolástól vagy rablótámadástól. Az 590-es évekre Mekkának így sikerült biztо-

sítania kereskedelmi akcióit.[5] A századforduló idejére Mekka kizárólagos jövedelmi forrásává a kereskedelmi tevékenység vált. Magában a városban sem mezőgazdasági, sem kézműves termelés nem folyt. A Qurais kereskedői felvásárolták a környező városok árufeleslegét, a bőrárukat, mazsolát, nemesfémeket. Nagyreszt nem arabiai árukat értékesítettek: Jemenben megvettek a dél-arábiai és indiai illatszereket, a távol-keleti kelmeket, az afrikai elefántcsontot és a rabszolgaszállítmányokat, majd az így felhalmozott cikkeket Szíria és Palesztína tengerparti városaiba vitték és ott busás haszonnal értékesítették. Mindez igen nyereséges üzletnek bizonyult: a kereskedők 100%-os tiszta haszonnal térhettek vissza útjukról. Évente kétszer — tavasszal és ősszel — indultak útnak a nagy karavánok, amelyek nemritkán 1000 tevéből álltak és 50 ezer aranyat érő árut szállítottak.[6] A karavánok alaptőkéjét rendszerint a legtehetősebb nemzetségek — Banú Makhzúm, Banú Umajja, Abd Samsz — adták, amelyek uzsoraügyletekkel is foglalkoztak. A szegényebb nemzetségek — mint Mohamedé, a Banú Hásim — csak néhány százalékos részt vállaltak az üzletben és azt is gyakran a legelőkelőbb kereskedők által adott hitelek tették lehetővé. Az uzsora azonban többnyire 100%-os vagy még magasabb volt, és csak az egyes nemzetségek közötti szociális és vagyoni differenciálódást mozdította elő. A törzsi köztulajdon rovására a kereskedelmi ügyletek révén a pénzvagyonok magántulajdona vált egyre inkább meghatározóvá; a törzsi-nemzetségi rend kollektivizmusának normái ezzel párhuzamosan gyorsan devalválódtak, sőt megjelentek a vagyoni különbségek már az egy nemzetségen belüli családok között is. A gazdálkodás és a meggazdagodás individuális formáinak előtérbe kerülésével Mekkában kialakult a várost vezető kereskedő-arisztokrácia és a vele minden tekintetben szemben álló szegény nemzetségek csoportja. A társadalmi differenciálódás biztos jele volt, amikor a legtehetősebb nemzetségek lemondtak a zarándoklattal kapcsolatos teendők ellátásáról, átengedve azt — és a vele járó csekély jövedelmet — az elszegényedett testvér-nemzetségeknek.

[5] Lásd *Simon Róbert:* A mekkai kereskedelem kialakulása és jellege 93. old. skk.

[6] Lásd *Simon Róbert:* Az iszlám keletkezése. 45. old.

A nemzetségek közötti politikai csoportosulások is pontosan tükrözték a Qurais belső erőviszonyainak az alakulását: a Banú Abd Manáf és a Banú Abd ad-Dár, a szegény és a gazdag nemzetségek csoportja között már csaknem polgárháborúra került sor. Az 590-es években, amikor a Qurais gazdag kereskedői már a jemeni piacot is kisajátították, alakult meg a Hilf al-Fudúl, az „Igazak szövetsége", amely a gazdaságilag erőtlen, szegény mekkai nemzetségeket — a Banú Hásimot, az Aszad, Zuhra, Taim nemzetségeket — tömörítette „érdekvédelmi" szervezetbe. A hagyományos nemzetiségi szerkezet ilyen körülmények között alkalmatlanná vált hagyományos funkciói betöltésére. A vagyoni differenciálódás azonban — ha kisebb mértékben is, mint a kereskedelemben vezető szerepet játszó Qurais esetében — a beduin közösségek tetemes hányadát érintette. Bonyolította a helyzetet, hogy Mekka felemelkedését féltékenyen figyelték a legfontosabb riválisok, mindenekelőtt Jaszrib (Medina) és Táif, amelyek belső helyzetét igen megnehezítette az egymással versengő nemzetségek közötti nyílt összeütközések sora. Ezek számára a válságból kivezető útként csak egy, a törzsi-nemzetségi tradícióval radikálisan leszámoló új kezdeményezés jöhetett számításba.[7] Ez a magyarázata, hogy a szegényebb mekkai nemzetségek körében megszületett iszlám a Qurais arisztokráciája elleni harcban fejlődése során támaszt lelt a rivális városok és az arábiai nomád törzsek tömegeiben. Végül pedig Mohamed tanítása nyitotta meg a lehetőséget a tradicionális beduin társadalom szerkezetének meghaladására, a „pogány" világ átformálására.

2. Mohamed fellépése

Mohamed ibn Abdalláh, az iszlám prófétája 570 körül született, amikor a távolsági kereskedelem már éreztette hatását a Qurais belső erőviszonyaiban. Nemzetsége, a Banú Hásim szegény volt és jelentéktelen; tagjai szinte semmilyen szerepet sem játszottak Mekka életében, és többnyire kimaradtak a jól jövedelmező

[7] Lásd ugyanott, 27. old. skk.

kereskedelmi vállalkozásokból is. Apja korai halála miatt a fiatal Mohamedet nagyapja, Abd al-Muttalib nevelte, aki a hagyomány szerint az ősi beduin életmódnak megfelelően élt és az állattartást nem cserélte fel a kereskedelemmel. A fiatal Mohamedet később nagybátyja, Abu Tálib vette pártfogásába, de minden bizonnyal ekkor is meglehetősen szűkös viszonyok között élt. Ifjúkoráról hiteles adat nincs, annál több viszont a legenda. A próféta életrajzírói a nemzetség szegénységéből és az ifjú árvaságából kiindulva azt is tudni vélték, hogy Mohamed pásztorfiúként szolgálta az előkelő mekkai nemzetségeket. Az viszont tény, hogy 25 éves korában megnősült, és ezzel jelentősen megváltoztak az életkörülményei. Felesége, Khadidzsa nála tizenöt évvel idősebb gazdag özvegy volt. A házasság egy csapásra vagyonos emberré tette Mohamedet, jóllehet, később sem tartozott a Qurais leggazdagabb személyiségei közé. Feleségének vagyona azonban arra elegendő volt, hogy maga is önálló kereskedőként vegyen részt a Mekka által űzött távolsági kereskedelemben. Ettől az időtől kezdve sokfelé megfordult, ahol mekkai karavánok jártak; megismerte Arábai városait, az oázisok zsidóságát és magát a zsidó vallást. Járt Bizánc szíriai tartományában, ahol a kereszténységgel került közvetlen kapcsolatba. Az útjai során szerzett tapasztalatok, a zsidó és keresztény vallási eszmék hatása későbbi prófétai működése számára is döntő jelentőségűvé vált csakúgy, mint a törzsi-nemzetségi társadalom életképtelenségére vonatkozó megfigyelései.[8]

Mohamed már meglett korú férfi volt, közel a negyven esztendőhöz, amikor megkezdte prófétai működését. 609-ben vagy 610-ben játszódott le benne az a gyökeres vallási átalakulás, amely nyilvános fellépésre, az iszlám tanításának — ekkor még igen kezdetleges — megfogalmazására ösztönözte. Arra a meggyőződésre jutott, hogy őt szemelte ki isten: küldöttként, prófétájaként legyen az isteni kinyilatkoztatás tolmácsolója az arabok között. Az isten nevében beszélők, az extatikus látnokok régtől fogva ismert szereplői voltak a sémi népek vallási életének; a zsidóság és a kereszténység ugyancsak tisztelettel emlékezett

[8] Lásd *Arabok.* 134. old. skk.; *Simon Róbert:* Az iszlám keletkezése. 62. old.

meg a bibliai prófétákról, akik egyikét, Ábrahámot Mohamed is elképének tekintette. A próféta minden bizonnyal meg szíriai utazásai idejéből ismerte a hanifákat, azokat a vallási rajongókat is, akik a zsidó és a keresztény eszmékből bőségesen merítve egy csodálatos őskinyilatkoztatást hirdettek és azt, hogy időről időre megjelenik egy küldött, aki megújítja és megerősíti az abban megfogalmazottakat. Mohamed is úgy tartotta, hogy az ő tolmácsolásában ez az ős-kinyilatkoztatás ölt új, megtisztult formát. Saját magáról úgy vélekedett, hogy az isteni szándéknak engedelmeskedve tanít és nem bölcs belátás, személyes érdem készteti erre, hanem az engedelmesség. „Ha akarta volna Allah, nem hirdettem volna nektek, és nem közölte volna veletek a Koránt, hiszen közöttetek időztem annak előtte egy egész emberöltőn át." (Kor 10:11) Mohamed működésének első éveiről egyébként szinte semmit sem tudunk. Valószínű azonban, hogy csak lépésről lépésre fogalmazta meg a próféta azokat a vallási és politikai értelemben az ősi törzsi-nemzetségi hagyományokkal végletesen ellentétes elveket, amelyek önállóvá és a mekkai társadalommal, annak vezető rétegével szükségszerűen szembenállóvá tették a muszlimok mozgalmát. Első követőinek kiléről, a korai iszlám közösség tagjainak számáról, csoportjuk jelentőségéről is meglehetősen bizonytalan adatok állnak rendelkezésre. A hagyomány szerint az első muszlimok Khadidzsa, valamint a próféta Ali nevű unokafivére, egy felszabadított rabszolga, voltak. Hamarosan csatlakozott hozzájuk Abu Bakr, egy jómódú, tekintélyes kereskedő, aki később a „kedvenc" feleség révén Mohamed apósa, majd a muszlimok első kalifája lett. A hívek száma kezdetben meglehetősen csekély, talán csak néhány száz volt; a mozgalom ezért az első időben „nem sok vizet zavart" Mekkában. A muszlimok egy része Mohamed rokonai közül került ki, de a többi elszegényedett nemzetségből is akadtak követői a prófétának. Voltak a muszlimok között a gazdagabb nemzetségekből származók is: azok a fiatalok, akik nem rendelkeztek önálló vagyonnal, vagy háttérbe szorultak a város irányítását és a kereskedelmet monopolizáló apáikkal szemben. De volt egy harmadik, a mozgalom valódi céljaihoz kevessé kötődő, egyszerűen csak szociális elégedetlensége által motivált csoport is; a nemzetségen kívüliek, szabadosok, szövetségesek

és rabszolgák alkották ezt a réteget, olyanok, akik valamilyen okból kiszorultak a nemzetségi szervezetből és most perifériális helyzetük megváltoztatását várták a fiatal iszlámtól. Az ő részvételük ugyanakkor félelmet ébresztett és ellenszenvet keltett a mekkai arisztokrácia körében Mohameddel és mozgalmával szemben. Így érthető az a lenéző hang, amelyet a próféta követőivel szemben a Qurais gazdag kereskedői használtak, úgy jellemezve a mozgalom összetételét, hogy tagjai „a gyengék, a szegények, és a fiatal ifjúk és nők. Ami pedig Mohamed törzse hatalommal bíró tagjait és elökelőit illeti, nem követte őt közülük senki"[9]. Elvétve persze már ekkor akadtak áttértek a mekkai arisztokrácia soraiból is: a legrégebbi muszlimok közé tartozott Uszmán ibn Affán, a nagy hatalmu Banú Umajja tagja, a későbbi harmadik kalifa, vagy Umar ibn al-Khattáb, aki először ellenfele volt a muszlimoknak, de 615 körül, a közösség válságával sem törődve, maga is felvette az új hitet.

A korai isztám — még ha soraiban rabszolgák, nemzetségen kívüliek is voltak szép számmal — nem az alsó néprétegek forradalmi mozgalma volt, hanem szerves folytatása annak a küzdelemnek, amelyet a kereskedelemben másodrendű szerepet játszó nemzetségek, a Qurais „középrétegei" folytattak gazdasági és politikai érdekeik érvényesítéséért. A politikai és szociális érdekek megfogalmazást nyertek a próféta tanításában is; a Korán elvei ezért lehettek az iszlám későbbi története során kifejezői „demokratikus" törekvéseknek és a társadalmi változásokat szorgalmazó radikális elvárásoknak, szándékoknak is.

A Korán korai versei alapján valószínűnek látszik, hogy a politikai-társadalmi ellenzékiség mellett ekkor még a vallási eszmék önállósága igen korlátozott volt. Mindenekelőtt valószínű, hogy a próféta még nem állt ekkor a szigorú monoteizmus alapján, hanem a törzsi-nemzetségi tradiciókkal kereste az egyeztetés lehetőségét. Az egy isten, Allah neve még nem fordul elő, viszont bőségesen merít Mohamed a beduinok hagyományos ráolvasás- és varázsszöveg-irodalmából. Megjelenik viszont az utolsó ítélet és a túlvilági élet fogalma, az emberi lét üdvtörténeti folyamatként való értelmezése, az individuális üdvözülés le-

[9] *Simon Róbert*: Az iszlám keletkezése. 71. old.; Arabok. 135. old.

hetősége, amelyek éles ellentétben állanak a törzsi-nemzetségi hagyományokkal, azok vérségi, kollektivista szemléletével.[10]

A korai iszlám társadalmi-politikai elkötelezettségének jele az, ahogyan Mohamed a gazdagokról, mint az igaz hit és a muszlim közösség kérlelhetetlen ellenfeleiről nyilatkozik. „Jaj minden gúnyolódónak, rágalmazónak — aki vagyont gyűjt és sokasítja azt — véli, hogy vagyona örökkévalóvá teszi őt" (Kor 104; 1—3). A moralizáló, erkölcsi elmarasztaláson túl a próféta kirohanásai nyilván politikai szándékúak; erre enged az is következtetni, hogy az arisztokrácia hamarosan magára nézve veszélyesnek ítélte Mohamed tevékenységét, és az iszlámot, bár az korántsem volt tömegmozgalom, igyekeztek felszámolni vagy leszerelni. Igyekeztek lejáratni Mohamed tekintélyét is hívei előtt, azt híresztelve, hogy „„nem más ez, csak hozzátok hasonló ember, aki fölétek akar kerülni, és ha Alláh akarta volna, bizony angyalokat küldött volna le. Mi azonban elődeinktől sem hallottunk ilyenről" (Kor 23; 24). A Qurais előkelői számára azonban a Mohamed elleni fellépés lehetőségei korlátozottak voltak; a prófétát védelmezte nemzetsége, a Banú Hásim. Abu Tálib, a nemzetségfő pedig sem Mohamed kiadására, sem a muszlimok elleni fellépésre nem mutatott hajlandóságot. A hagyomány szerint közvetlen tárgyalások indultak a próféta és a város vezetői között. Valószínűleg azt ajánlották a Qurais hangadói, hogy a muszlimok hagyjanak fel a politikai agitációval, cserébe azért, hogy szabadon működhetnek tovább. Mohamednek ezen túl jelentős vagyont ígértek kárpótlásul. A megbeszélések nem vezettek eredményre, a próféta pedig az úgynevezett „sátáni versekben" újabb, a korábbinál is hevesebb kirohanásokat intézett a gazdag kereskedők ellen. Ugyancsak ettől az időtől próbálkozott azzal, hogy véglegesen függetlenítse magát az ősi arab politeizmus hagyományaitól. Megjelenik a „Könyörületes" (ar-Rahmán), mint a fokozatosan monoteizálódó iszlám egyistenének neve, amelyet csak később követ az Alláh név általánossá válása.

A kiegyezés elmaradása után hamarosan jelentős esemény következett a muszlimok életében: az abesszíniai kivándorlás. Maga Mohamed javasolta híveinek, hogy távozzanak Mekkából. Ke-

[10] Lásd ugyanott, 69—70. old.

sőbb ezt úgy magyarázták, hogy az üldözések késztették távozásra őket; ennél fontosabbak lehettek azonban a kereskedelmi, gazdasági érdekek. Lehet az is, hogy a Qurais virágzó abesszinai kereskedelmét akarták ily módon korlátozni a szegényebb, az iszlámot támogató nemzetségek. Mindez 615-ben történt, amikor a muszlimok helyzete Mekkában válságosra fordult. Sikerrel járt a mozgalom elszigetelése is; Mohamed ettől kezdve csupán a zarándokok között próbálkozott híveket verbuválni az iszlámnak, ez azonban nem vezetett kielégítő eredményre. A híveitől megfosztott prófétával szemben a város vezetői további hatékony eszközökkel is rendelkeztek. A Banú Makhzúm vezetésével a gazdag nemzetségek szövetséget alakítottak, amely blokád alá vette a próféta nemzetségét, a Banú Hásimot, hogy így kényszerítse a próféta védelmezésének beszüntetésére. A három évig tartó bojkott azt jelentette, hogy a résztvevők beszüntették a kereskedelmi forgalmat a Banú Hásimmal, házasságot sem kötöttek velük és más érintkezési formákban is korlátozásokat foganatosítottak. Mohamed rokonai számára ez a kereskedelemből való teljes kiszorulást jelentette, hiszen ők, nem tudván önálló karavánokat szervezni, korábban részestársként a gazdag nemzetségek karaván jaihoz társultak. Így a bojkott csak a Banú Hásim vereségével vagy teljes elszegényedésével végződhetett. 619-ben, három év után kénytelenek voltak megszüntetni Mohamed védelmét; a próféta így teljesen támasz nélkül maradt. Nehezítette a helyzetét a hagyományok szerint az is, hogy a gazdasági harcban vesztes Banú Hásim élén személycsere történt: meghalt Abu Tálib, a próféta nagybátyja és védelmezője, és helyét Mohamed ellensége, Abu Lahab foglalta el, akit a Korán is szenvedélyes szavakkal marasztal el: „Száradjon le Abu Lahab keze és pusztuljon el. Semmit sem használt neki vagyona és szerzeménye. Égni fog lobogó lánggal a tűzben, akár felesége, a tűzifát hordó, nyakán pálmarost kötéllel (Kor 111.).

Ezek után Mohamed nem tehetett mást, mint külső szövetségesek után nézett. Először Táifban próbálkozott, de a városban senki sem merte vállalni a Mekkával való nyílt szakítást, főleg mivel a muszlimok semmiféle erőt sem jelenthettek volna ebben a küzdelemben. Hasonlóan nem sikerült a sivatagi nomád törzsek megnyerése sem. Ezek nagymértékben függtek — a

humsz és az ilaf révén — a Qurais kereskedelmétől és semmiféle hajlandóságot sem mutattak arra, hogy ilyen előre nem látható kimenetelű kalandba keveredjenek. Sikerre csak a 620-ban Medinával folytatott tárgyalások vezettek. Mekka hagyományos ellenfele hajlandó volt arra, hogy szükség esetén befogadja a muszlimokat és védelmet adjon a prófétának. A medinaiak azt remélték, hogy a muszlimok befogadásával borsot törhetnek a Qurais orra alá. Magában a városban a belső villongások ekkoriban zárultak le; a hagyomány szerint a muszlimoktól azt is remélték, hogy békét hozva kiegyezést és nyugalmat teremtenek a városban. A megállapodás megszületése után még két év telt el, mire a mozgalom valóban átkerült Medinába. A még Mekkában tartózkodó hívek folyamatosan, kis csoportokban távoztak; utolsónak a próféta hagyta el városát 622. július 6-án Abu Bakr — és a síita hagyomány szerint elmaradhatatlan Ali ibn Abi Tálib — kíséretében Mohamed is átlovagolt Medinába. Ez a hidzsra, a Qurais közösségének elhagyása és egy új közösséghez csatlakozás, amely új korszakot nyitott meg az iszlám fejlődésében. A Medinába távozók egyébként igen kevesen voltak; a mekkai „régi" muszlimok, a „társak" (mahádzirún) számát a hagyományok ötven és százötven fő közöttinek mondják.[11]

3. Az iszlám Medinában

A medinai periódus szempontjából fontos volt az a körülmény, hogy Mohamed és a társak, a mekkai emigránsok kívül álltak, mint vendégek, a törzsi-nemzetségi társadalmon. Új közösség megteremtésére volt szükség, olyanra, amely más típusú, mint az arabok hagyományos közösségformái. Ennek a közösségnek az alapja, a hozzátartozás kritériuma az iszlám elfogadása volt: ők alkották az *ummát*, amely univerzális igénnyel, de a törzsi-nemzetségi közösségek funkcióit volt hivatva betölteni a megváltozott körülmények között. Az umma kiépüléséhez azonban

[11] Lásd *Rudi Paret*: Mohammed und der Koran. Urban Bücher. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1957. 99. old. skk.; *Simon Róbert*: Az iszlám keletkezése, 30. old.

hosszabb időre volt szükség. Medinában sokan felvették ugyan az iszlámot, a tradicionális társadalmi szervezetek befolyása azonban még erős volt, hiszen a kereskedőváros Mekkával szemben itt a földművelés nem vezetett el a nagymértékű vagyoni differenciálódásig, a nemzetségi rendszer válságáig és széthullásáig. Hamarosan új nehézség is felmerült: vetélkedés alakult ki a muhádzsirún, a mekkai muszlimok és a jóval nagyobb létszámú anszár, a medinai muszlimok között. Az utóbbiak létszámukkal arányos részt követeltek maguknak az iszlám vezetésében. A muhádzsirún és az anszár ellentétét csak fokozta, hogy a két csoport életmódja jelentősen eltért egymástól: a mekkaiak folytatták a kereskedést, a medinaiak viszont kitartottak a földművesség mellett. A próféta számára — akit Medina zömmel iszlamizált arabjai bírójuknak és a város vezetőjének ismertek el — komoly gondot okozott az ilyen viták elsimítása. Végleges megoldás pedig egyáltalán nem született, hiszen az iszlám és az általa felvetett problémák jó része elválaszthatatlanul kapcsolódott a sajátos mekkai viszonyokhoz; a mekkai és a medinai körülmények és a muszlim tanítás összhangba hozásának kísérlete pedig kudarcot vallott. Mekka és Medina rivalizálása végül még a korai kalifátus idején is heves politikai viharokat kavart és csak akkor tűnt el, amikor a szent városok már egyaránt elveszítették — a szó politikai és gazdasági értelmében is — az arab birodalomban betöltött vezető szerepüket, valódi jelentőségüket.

Medinában az iszlámnak szívósan ellenálló törzsi viszonyok stabilitása mellett a nagy létszámú zsidó kolónia jelenlétével is számolni kellett. Mohamed kezdetben megegyezésre törekedett velük és több gesztust is tett irányukba. Jeruzsálemet jelölte meg mint imairányt és a böjti szokásokban is a zsidókat követte. A négy medinai zsidó törzs azonban nem fogadta szívesen a közeledést; fokozatos elhidegülés következett, majd — a zsidók fegyveres hatalmának megtörésével egyidőben — Mohamed megváltoztatta a zsidó forrásból táplálkozó muszlim hitelveket és vallási törvényeket. A zsidókon mint aktív ellenfeleken kívül sok baja volt a prófétának a medinai arabok egy részével, a „képmutatókkal". Ők nem mertek nyíltan fellépni az iszlám ellen, de ahol csak lehetett, ártani igyekeztek a mozgalomnak.

A törzsi-nemzetségi hagyományok átmentésén fáradoztak, közben azonban kinosan ügyeltek a muszlim hithez való hűség látszatára is.

Mohamed első medinai éveinek fontos állomását jelenti a Medinai Alkotmány, amely a muhádzsirún, az anszár és a zsidók kapcsolatát kívánja átfogóan rendezni. Ez az első dokumentuma annak, hogy az iszlám szakít a nemzetségi szervezet mint társadalmi alapegység lényegével és helyébe az iszlámhoz való tartozáson alapuló új közösség-modellt, az ummát állítja. E szerint a prófétai útmutatásnak megfelelően a hagyományos nemzetségi kötelmek és jogok zöme a muszlimok kollektívájának feladatává válik: az umma a vérbosszú végrehajtója csakúgy, mint ahogy az elhaltak vagyona is csak a hívők között örökölhető és örökíthető. A vérségi kötelékek egyedül a foglyok kiváltásának feladatával kapcsolódnak össze. A Medinai Alkotmány közvetlenül utal Mohamed és a társak azon szándékára, hogy folytatni szándékoznak a harcot a Qurais ellen; leszögezik azt is, hogy a muszlimok portyáira ne csak a muhádzsirún, hanem az anszár is vonuljon ki. Eredetileg a medinai ígéret csak az első muszlimok befogadására és oltalmazására vonatkozott; a próféta helyzetének megszilárdítását, az aktív külpolitika igényét mutatja az a rendelkezés, hogy a portyákon is igénybe kell és lehet venni a medinai muszlimok fegyveres erejét is.[12]

Mohamed amint megbizonyosodott arról, hogy a medinai zsidókkal nem tud megegyezni, hozzálátott — ezúttal erősen zsidó- és kereszténységellenes polemikus éllel — a muszlim hitfelfogás kidolgozásához, eddigi tanítása rendszerbe foglalásához. Ennek a törekvésének eredménye a 620-as évek közepén megfogalmazott „Ábrahám-vallás", amelyben a szigorú monoteizmus elvi megalapozását kívánta elvégezni a próféta. A kinyilatkoztatás tekintélyének megteremtése végett a próféta a Biblia ősatyáinak egyikét, Ábrahámot (Ibráhím) nyilvánította az „igaz hit" első prófétájának, azt az Ábrahámot, aki a Korán szerint „nem volt sem zsidó, sem keresztény, hanem hanif, muszlim volt és nem származott a pogányok közül sem" (Kor 3; 67). Ráadásul Ábrahámot — fia, Iszmáel révén — az arabok ősének tekintet-

[12] Lásd *Simon Róbert:* Az iszlám keletkezése. 83. old. skk.

ték; a rájuk való hivatkozással Mohamed ősinek, eredetinek tüntethette fel az iszlám hitfelfogást és magasabb rendűnek minősíthette azt a zsidó és keresztény vallással, a pogány beduin politeizmussal szemben. Erre utal Engels is, amikor azt írja egyik levelében, hogy „Mohamed vallási forradalma, mint minden vallási mozgalom, *formailag reakció* volt, állítólagos visszatérés a régihez, az egyszerűhöz"[13]. Az Ábrahám-vallás kidolgozásával az iszlám — véglegesen felszámolva a kereszténységhez és főleg a zsidó valláshoz fűződő kapcsolatát — formailag is önállósult. Ez az önállóság azonban nem jelenthetett azonnali és gyökeres szakítást a beduin Arábia hagyományaival; Mekka jelentősége az új vallási keretben, az iszlám medinai periodusában is döntő maradt. Az Ábrahám-vallás elvei összefonódnak a Kába tiszteletével; ettől kezdve a muszlimoknak Mekka felé fordulva kell imádkozniuk és Mohamed még medinai tartózkodása idején elrendeli a minden muszlim számára kötelező mekkai zarándoklatot is. Mohamed ezen próbálkozásai következtében az iszlám mint új típusú vallási közösség alkalmassá vált Mekka kereskedelmi hegemóniájának megőrzésére, de egyben módot és lehetőséget adott arra is, hogy — a törzsi-nemzetségi hagyományok látszólagos sérelme nélkül — befolyása alá vonja Arábia nomád törzseit és megnyissa az utat egy új, lendületesen fejlődő differenciált társadalmi-termelési mód kibontakozása felé.

Mohamed és társai számára a medinai emigrációban is a Qurais megtörése, a Mekka feletti ellenőrzés megszerzése volt a fő cél. Az anszár támogatásával, Medina katonai erejének igénybevételével már a hidzsrá utáni második esztendőben, 624-ben fegyveres akciókat indítottak a muszlimok. A kezdeti csatározások, rablótámadások a Qurais karavánjai ellen több szempontból is hasznosnak bizonyultak. A kereskedőktől szerzett zsákmány a mekkai muszlimok legfontosabb jövedelemforrásává vált. De ez a taktika hosszú távon Mekka megtöréséhez is elvezethetett: a hagyományos törzsi kereteken kívülrekedt muszlimokat a nomádok között a kereskedelem védettségét biztosító hagyományok nem érintették. A Qurais kereskedelmi szállítá-

[13] *Marx—Engels Művei.* 28. köt. Budapest 1975. 233. old.

sának biztonsága rohamosan csökkent, majd pedig — az iszlám rohamos terjedésével együtt — lehetetlenné vált. A sikeres portyák azonban a politikai és anyagi előnyök mellett a közösség presztízsének növekedésével is együtt jártak. Kezdetben a nomád beduinok „jóindulatú semlegességét" sikerült csak biztosítani, de hamarosan megkezdődött az iszlámra való tömeges áttérés is a Medina körüli, később pedig a távolabbi területeken. Számukra az új vallási-politikai mozgalom nem jelentett többet, mint a rabloportyák elvi elismerésének és gyakorlati megvalósításának lehetőségét; a próféta és mozgalma számára azonban a felszínesen iszlamizált nomádok katonai támogatása tette lehetővé a Qurais elleni mind határozottabb fellépést, és a beduinok megnyerése biztosította végül a Mekka feletti győzelmet is. A mekkai jellegét egész korai története során megőrző iszlám és a nomádok között azonban, éppen az eltérő társadalmi és érdekviszonyok következtében, igen labilis volt a politikai egyensúly: már a próféta életében világossá vált, hogy a beduinok hűsége csak a rabloportyák folytatása révén biztosítható. Ez a belátás ösztönözhette Mohamedet az első Arábián kívüli hadműveletekre: már igen korán, 626-ban megjelentek a „kalandozó" muszlimok Szíriában, és ettől kezdve a szomszédos gazdag vidékek elleni támadások rendszeressé váltak.

A muszlimok Mekka elleni harca az első időben váltakozó sikerrel folyt. A muhádzsirún már első akciójával súlyosan megsértette a nomád Arábia törzsi-nemzetségi hagyományokon nyugvó szokásjogát: szent hónapban, azaz általános fegyvernyugvás idején támadta meg és fosztotta ki a Qurais egy karaván ját Nahla környékén. Ezzel egyértelmű bizonyságát adták a mozgalom tagjai annak, hogy kívül állnak a tradicionális arab társadalom szokás- és jogrendjén, és a mekkai kereskedők számára is világossá vált, hogy csak a muszlimokkal való végérvényes leszámolással biztosíthatják kereskedelmi tevékenységük zavartalanságát. Rövidesen kedvező alkalom is kínálkozott erre. Mohamed mekkai és medinai híveiből álló kis csapattal a mekkai kereskedők Szíriából érkező karavánjának megtámadására készült. A rajtaütés nem sikerült: a karaván kerülő úton megérkezett Mekkába, ahonnan viszont egy, a próféta csapatát messze meghaladó létszámú osztag indult a portyázók ellen.

A két ellenfél 624 március közepén csapott össze Badrnál, Medinától délnyugatra. A harcból a muszlimok kerültek ki győztesen, bár ezt nem utolsósorban annak köszönhették, hogy a mekkaiak között az összecsapás idejében sem volt meg a kellő egyetértés. Az egyes nemzetségek közötti széthúzás később is „szövetségese" volt a muszlimoknak, akik fokozatosan szert tettek néhány mekkai nemzetség szimpátiájára, sőt támogatására is, előkészítve ezzel az iszlám győzelmét a város felett.[14]

A Badr után rohamosan erősödő iszlámnak azonban még Medinában is meg kellett szilárdítania vezető szerepét. Elkerülhetetlenné vált a nyílt összecsapás a jelentős gazdasági és katonai erőt jelentő medinai zsidó törzsekkel, amelyek kezdettől ellenségesen figyelték Mohamed és hívei mozgalmát és semmi hajlandóságot sem mutattak arra, hogy akár politikai, akár vallási téren megegyezésre lépjenek a muszlim közösséggel. A muszlimok által fenyegetett zsidó törzsek között nem jött létre semmilyen szövetség. Így Mohamednek sikerült egyenként megtámadnia és levernie őket: a vereség után a zsidók el is hagyták Medinát, és a közeli oázisokba, Khaibarba és Fadakba menekültek. A legyőzöttekkel kapcsolatban a próféta kimondta azt az elvet, hogy vallásukban nem háborgatják őket, de szabadságukat jövedelmük felét kitevő adóval kell megváltaniuk. Ez az intézkedés később, az arab impériumban is meghatározta a keresztényekkel és a zsidókkal kapcsolatos rendszabályokat.

4. Harc Mekkáért

A badri vereséget követően a mekkai kereskedőarisztokrácia újult erővel készült az egyre veszedelmesebbé váló iszlám elleni harcra. A Qurais helyzete azonban megrendült; a kereskedelmi útvonalak mentén élő törzsek egymás után csatlakoztak az iszlámhoz, és ami ezzel azonos volt: bekapcsolódtak a mekkai kereskedelmet blokád alá vevő muszlimok hadműveleteibe. A Qurais kereskedelme megbénult. Már a Mohamed és hívei elleni hadjárat költségeinek előteremtése is nehézségekbe ütkö-

[14] Lásd *Simon Robert:* Az iszlám keletkezése. 99—102. old.

zött. Új fordulatot hozott azonban 625 márciusa, amikor Ohodnál a mekkai sereg vereséget mért a próféta csapataira. A győzelem azonban kihasználatlanul maradt, mert a mekkai vezetők erélytelensége és Mohamed híveinek furfangja és elszántsága miatt Medina ostromára nem került sor, sőt még a muszlimokat támogató hidzsázi törzseket sem tudta a Qurais a maga oldalára állítani. Mohamed viszont a vereség után a bekerítés taktikáját választotta. Sikerült megőriznie korábbi szövetségeseit, sőt újabb törzsek csatlakoztak hozzá a gazdag zsákmány reményében. Egyre gyakoribbá váltak a hatalmasra duzzadt muszlim közösség létfenntartását célzó portyák, amelyek során a támadók mélyen behatoltak a bizánci fennhatóság végóráit élő Szíriába és a Perzsiához tartozó Irak határvidékeire. Sikeresen folyt a 20-as évek második felében Mekka szövetségeseinek, az iszlámmal szemben ellenséges arábiai törzseknek a leverése is, miközben a gazdasági és létfeltételeitől megfosztott Qurais arra kényszerült, hogy tehetetlenül figyelje az eseményeket. Mohamed azonban rosszul mérte fel az erőviszonyokat, amikor 628-ban zarándoklat ürügyén Mekkába indult. Szövetségesei várakozó álláspontra helyezkedtek, katonai ereje pedig nem volt elegendő a város elfoglalására. Tárgyalásokra került sor és fokozatosan nőtt azoknak a mekkaiaknak a száma, akik a muszlimokkal való kiegyezésre törekedtek. A próféta álláspontja is békülékeny volt városával szemben; számára a fő gondot már nem a Qurais megtörése jelentette, hanem Arábia vallási-politikai egységének megteremtése, az iszlám befolyásának megőrzése és továbbterjesztése. A mekkai kereskedőtársadalom igényeihez szabott tanítás és a törzsi tradíciók közötti szakadék nyilvánvaló volt, az umma, a hívők közössége pedig rohamos növekedésével a megoldatlan problémák sokaságát vetette fel.

A hagyomány úgy tudja, hogy kevéssel Mohamed Mekkába való bevonulása előtt a város hagyományosan iszlámellenes vezető kereskedői felvették a kapcsolatot a prófétával és megbékélést ajánlottak. A kezdeményezés hátterében gazdasági életképtelenség, a muszlimok által megbénított távolsági kereskedelem érdekei álltak és az a felismerés, hogy Mohamed ummája, új közössége képes betölteni azt az űrt, amely a törzsi-nemzetségi rend hagyományai és a gyors vagyoni differenciálódás té-

nyei között keletkezett. Az érdekazonosság felismerésének megfelelően a legtekintélyesebb kereskedők keresték a kapcsolatot a muszlimokkal. Abu Szufján, a leggazdagabb kereskedők egyike a hagyomány szerint felkereste Mohamedet Medinában, majd hamarosan maga is felvette az iszlámot. Feltehetően hosszas előkészületek és tárgyalások után került sor a próféta visszatérésére szülővárosába. Amikor 630 januárjában medinai híveiből és nomád szövetségeseiből álló hadai élén bevonult Mekkába, gyakorlatilag semmilyen ellenállásba sem ütközött. A Qurais felvette az iszlámot; Mohamed és a mekkai arisztokrácia között pedig helyreállt a jó kapcsolat; rövidesen már a város arisztokráciája is bekapcsolódott a közép-arábiai hadműveletek megszervezésébe.

Mekka megszerzése új szakasz kezdetét jelentette az iszlám számára. A Kába körüli bálványok elpusztítása is jelezte, hogy a próféta monoteista vallásfelfogása kíméletlenül le akar számolni a „pogány" arabság szellemi hagyatékával. Mohamed ekkor jutott el hitelvei végleges megfogalmazásáig, a muszlim vallási közösség életének pontos szabályozásáig. A törzsi-nemzetségi szervezetet felváltó umma hamarosan átvette a hagyományos közösségi funkciók zömét, sokban megőrizte azonban az ősi beduin társadalom vonásait.[15] Az iszlám által létrehozott közösség voltaképpen fiktív: alapja a közös hithez tartozás, a vérségi kötelékeknek vallásiakkal való felcserélése. Ez a gazdasági-társadalmi állapottól való viszonylagos függetlenséget biztosít minden hívő számára. A politikai és a vallási közötti különbség ily módon megszűnik, miközben az iszlám alkalmazkodókészsége alkalmassá teszi az új hitet az őstársadalmon túlmutató fejlődés, a vagyoni — és osztálytagozódás, a prekapitalista áru- és pénzviszonyok, a magántulajdon megjelenítésére; a folyamat egyértelműen az iszlámnak világvallássá, az arab területeknek világbirodalommá való alakulása irányába mutat.

Mekka elfoglalása után a muszlimok folytatták az Arab-félsziget nomád törzseinek meghódítását. Sikeresen vették fel a küzdelmet a Hawázin törzsekkel, behódolásra kényszerítették Táifot, és rövid idő alatt csaknem egész Arábiát megnyerték az

[15] Lásd ugyanott, 123. old.

iszlám számára. Rövidesen, a 631-es esztendőben sor került a hitetlenekkel való szakításra, a nem-muszlimok Mekkából való kitiltására; a keresztény és zsidó oázisok egymás után kényszerültek adófizetésre, behódolásra. Mohamed elérkezettnek látta az időt a muszlimok adójának bevezetésére is, adószedői megjelenése azonban elégedetlenséget szült és jelezte, hogy az anyagi érdekeikben sértett nomádok, akiknek életviszonyaiban a törzsi-nemzetségi struktúra felbomlása mellett szinte semmilyen változást sem hozott Mohamed mozgalma, bármely pillanatban szembefordulhatnak Mekka, a próféta, a muszlimok uralmával. A belső feszültség csillapításának eszköze a külső hódítás lehetett: maga Mohamed is ezért szorgalmazta élete utolsó éveiben azt a nagyszabású katonai készülődést, amelynek eredményeként néhány évtized alatt az arab seregek meghódították a két szomszédos nagyhatalom, Bizánc és Irán területét és eljutottak Közép-Ázsiába, Észak-Afrikába vagy a Pireneusok vidékére. Mohamed tanítása alapján egy új típusú társadalom körvonalai kezdtek kirajzolódni: az iszlám teremtette lehetőségeknek megfelelő gazdasági-társadalmi bázis kiépítésére, az őstársadalom maradványainak felszámolására azonban csak a hódítások után, az arab impérium létrejöttével nyílt lehetőség.[16]

Az iszlám tanítása a próféta életében a mekkai viszonyokat tükrözte, de a mozgalom összetétele Arábia meghódítása révén már ekkor is rendkívül heterogén volt. Elkerülhetetlen volt, hogy az eltérő érdekek, az iszlám politikai és hitfelfogás ennek megfelelően egymástól nagyban különböző változatai közötti küzdelem ne induljon meg szinte abban a pillanatban, amikor az új vallás, az új politikai közösség kilépett hagyományos létfeltételei közül. Ugyanakkor az iszlám szerkezeti sajátosságaiból következően minden elkülönült érdek érvényesítése a hitelvek, a vallásfelfogás önálló magyarázatával járt együtt; ezért a muszlim közösség politikai pártharcai egyben a szekták kialakulása irányába hatottak. A próféta személyes tekintélye csak mérsékelni volt képes ezt a differenciálódást; halála azonban jeladás volt az iszlám valamennyi csoportja számára. Megindult az osztozkodás és a vita Mohamed örökségén.

[16] Lásd ugyanott, 113. old. skk.

II. AZ UTÓDLÁSI VITA ÉS AZ ELSŐ KALIFÁK URALKODÁSA

1. A próféta halála után

Mohamed 632. június 8-án Medinában meghalt. A próféta akkor távozott hívei köréből, amikor még sem az új muszlim közösség hitelvei, sem a beduin Arábia társadalmi-politikai jövője nem tisztázódott. A törzsi-nemzetségi rend súlyos válsága ellenére hevesen ellenszegült az iszlám újító törekvéseinek, a kibontakozó új társadalmi berendezkedés, gazdasági rendszer és életmód pedig csak lépésről lépésre szabadulhatott meg a tradicionális arab társadalom patriarchális kapcsolatokon alapuló archaikus szemléletétől. Növelte a gondokat, hogy Mohamed eszmei hagyatéka csak bizonytalan körvonalait tartalmazta a muszlim hitelveknek; a dogmatikai megfontolások és a politikai-társadalmi elvek tisztázatlansága az új iszlám közösség életképességét a gyakorlatban még nem bizonyíthatta. Évtizedekre volt még szükség, hogy a gyorsan változó történelmi körülmények közepette a prófétai tanítás alapján a klasszikus iszlám teológiája és társadalom-felfogása kiteljesedjék.

Az új hit ugyanakkor már az alapító életében megindult a világhódító útján. A „pogány" beduin világ szétbomlásával, az Arab-félsziget — kezdetben csupán felszínes — iszlamizálásával és egyetlen politikai alakulattá szervezésével, a „termékeny félhold", főleg Szíria és Irak meghódítását és kifosztását célzó első hadjáratokkal „Allah evilági és túlvilági birodalma" már 630 körül kezdett kirajzolódni. Mohamed halála azonban törést okozott a mozgalom fejlődésében. Válságosra fordult a kül- és belpolitikai helyzet, és magának a fiatal iszlám közösségnek a léte is veszélybe került. A hívők körében a nézeteltérések fő forrása az volt, hogy a próféta nem rendelkezett utódlása ügyében. „A nomadizáló és a letelepedett arabok számára a vérrokonság

alkotta a jogi, társadalmi és erkölcsi képzetek alapját. Ezt a felfogást Mohamed szétzúzta. A vérségi kötelékeket vallásiakkal cserélte fel. Azt akarta, hogy a törzsi ellentéteket szüntesse meg az iszlám magasabb egysége."[1] Az utód kijelölése, a muszlimok új vallási és politikai vezetőjének személye körüli vita azonban bebizonyította, hogy a vérségi kötelékek és a hátterükben meghúzódó társadalmi érdekellentétek meghatározó jelentőségűek a belső hatalmi harc szempontjából, és az iszlám egész rendszerének különböző politikai meggondolások alapján való értelmezéséhez, végső soron az új típusú közösség felbomlásához vezethetnek. Mohamed legkorábbi mekkai hívei, az első muszlimok, a muhádzsirún (társak) személyes érdemeikre hivatkozva igényelték maguknak az utód (kalifa) kijelölésének jogát. Mivel többségükben elszegényedett nemzetségek tagjai voltak, akik anyagi és politikai boldogulásukat csupán az iszlámtól remélhették, érthető, hogy mindenáron meg kívánták őrizni vezető pozíciójukat. Jelentős hányaduk a próféta nemzetségéből, a Banú Hásimból származott, hajlott tehát annak az utódlási elvnek az elfogadása felé, hogy a mindenkori kalifa is ebből a nemzetségből kerüljön ki. Megfogalmazódtak azonban közvetlen családi kapcsolaton alapuló igények is: Ali ibn Abí Tálib, Mohamed unokaöccse és veje, Fátimának, a próféta lányának férje, a régi muszlimok egyike, mint egyetlen férfi örökös a közvetlen leszármazás elve alapján követelte magának a főhatalmat. Az osztozkodásból azonban a medinai muszlimok, az anszár sem akart kimaradni. Ők az iszlámtól Mekka gazdasági és politikai hegemóniájának megtörését remélték már akkor, amikor befogadták a saját városából elűzött prófétát. Később is arra hivatkoztak, hogy csak az ő segítségük tette lehetővé a Qurais feletti győzelmet, és kezdettől féltékenyen figyelték, hogyan válik az eleve is sajátosan „mekkai" vonásokat magán viselő iszlám 630 után a Qurais érdekeinek megtestesítőjévé. Már Mohamed életében nézeteltérések voltak az anszár és a muhádzsirún között,[2] és a magukat kisemmizettnek érző medinaiak az új kalifa megválasztásakor látták elérkezettnek az időt sérelmeik orvoslására.

[1] *Dr. Ernst Werner:* Mohamed. In: Arabok. 141. old.

[2] Lásd *Simon Róbert:* Az iszlám keletkezése. 83. old. skk.

Természetesen a mekkai arisztokrácia, a gazdag kereskedő nemzetségek, a város iszlám előtti vezetői is részt követeltek a muszlim közösség sorsának intézéséből. Nemrég még ádáz ellenségei voltak a prófétának és tanításának, de Mekka behódolásakor maguk is felvették az új hitet, igyekezve hagyományos vezető szerepükből megmenteni, ami még menthető. Vagyoni helyzetük átmenetileg megingott és politikai presztízsük is csorbát szenvedett ugyan, de Mohamed békülékeny magatartása folytán hamarosan visszanyerték befolyásukat és most már az iszlám irányítását is igyekeztek ellenőrzésük alá vonni. Hangadóivá lettek annak az álláspontnak, hogy a kalifával szemben támasztandó egyetlen követelmény a Quraishoz, Mekka törzséhez tartozás legyen, azzal a hátsó gondolattal, hogy ebben az esetben az utód a legtekintélyesebb mekkaiak közül, azaz közülük kerül majd ki.

A különféle utódlási elképzelések hátterében kezdettől kétféle, a kalifa-tan további sorsát döntően meghatározó elv állt. A *vérségi kapcsolatokat* hangsúlyozó felfogás eleinte szorosan kötődött a törzsi tradíciókhoz, Mekka vezető szerepéhez, később pedig az iszlám politikai gondolkodás „arisztokratikus" érvelésévé lett és a dinasztikus elképzelések alátámasztására szolgált. A másik nézet a *rátermettséget, személyi alkalmasságot* tekintette perdöntőnek a kalifa kijelölésénél, és ezzel a „demokratikus" követelményével a hivatalos iszlámmal szemben álló vallási mozgalmak és radikális társadalmi törekvések kifejezőjévé vált. Az iszlám vallási és politikai főhatalomról szóló tanításának kibontakozása során a kétféle kritériumot — néhány szélsőséges esettől eltekintve[3] — *mindig együttesen alkalmazták,* úgy, hogy csupán fontosságuk változott az irányzatok politikai és vallási igényeinek megfelelően.

Mohamed halála után a kalifa kiválasztása körüli ellentétek elvi megfogalmazására még nem került sor. A külpolitikai fejlemények azt is megakadályozták, hogy a muszlimok különböző érdekcsoportjai fegyverrel döntsék el az utódlási vitát. Az iszlám

[3] Ilyen volt a kháridzsiták elképzelése az uralomra *kizárólag* személyi alkalmassága révén elhivatott kalifáról. Vö.: *Goldziher Ignác:* Előadások az iszlámról. MTA kiadása, Budapest 1912. 201. old. *skk.*

létét fenyegető veszély a hívők összefogását és egy mindenki által elfogadott kalifa megválasztását sürgette. A próféta halálának hírére ugyanis felkelés robbant ki az alig néhány éve meghódított és csak felszínesen iszlamizált arábiai törzsek körében Mekka és Medina uralma és az iszlám hegemóniája ellen. A ridda (lázadás)[4] hátterében a „pogány" törzsi-nemzetségi rend vallási és társadalmi tradíciói álltak, de a nomád világ válságának jeleként Mohamedhez hasonló karizmatikus vallási vezetők, új próféták is felléptek. Ezek az emberek, mint Tulajha a Banú Aszad, Szajah a Banú Tamim élén vagy Láqit ibn Málik Omanban, szították híveik körében az iszlámellenes hangulatot, miközben — törzsi hagyományaikat, de keresztény és muszlim elveket is felhasználva — igyekeztek maguk is a muszlimokéhoz hasonló tanítást megfogalmazni. Az ellenségeskedések kirobbanásának fő oka azonban nem a törzsi próféták működése volt, hanem a beduin hagyományokat ért vallási és főként gazdasági sérelmek. Az iszlám lerombolta a nomádok régi társadalmi rendjét, de gazdasági életüket érintetlenül hagyta. A távolsági kereskedelem akadozása miatt hagyományos jövedelmük megcsappant, ugyanakkor Mohamed a szadaqá[5], a minden muszlim által fizetendő adó megszervezésével anyagi terheket rótt rájuk, csak fokozva ezzel a Mekka iránt érzett gyűlöletet és féltékenységet. A beduinok a gyors meggazdagodás reményében csatlakoztak az iszlámhoz: a próféta által meghirdetett dzsihád[6], a szent háború, a szíriai és iraki rablóportyák elmaradása a végsőkig fokozta elkeseredésüket és a Mekkával való nyílt szakításra ösztönözte őket. A lázadók összefogásának és koncentrált támadásának lehetősége, a kereskedelmi és hadiutak elvágása végzetes lett volna a próféta követői számára. A szorongatott helyzetben Mohamed három régi híve, Abu Bakr, Abu Ubaida és Umar ibn al-Khattáb vette kezébe a közösség ügyeinek irányítását. Gyors kompromisszummal igyekeztek mindenki számára *átmenetileg* elfogadható utódlási megoldást találni. Elvként ki-

[4] Vö. *P. K. Hitti:* History of the Arabs. Macmillan, London 1964. 140. old. skk.; *H. Laoust:* Les Schismes dans l'Islam. Payot, Paris 1965. 2. old. skk.

[5] Lásd *Simon Róbert:* Az iszlám keletkezése. 115. old.

[6] Lásd ugyanott.

mondták — a mekkai arisztokrácia követelésének megfelelően —, hogy a közösség mindenkori vezetője csak Mekka törzse, a Qurais tagjai közül kerülhet ki. Ennek a lépésnek a háttere az lehetett, hogy a muszlimok a lázadók elleni harcban nem nélkülözhették a város vezető nemzetségeinek katonai erejét, amelyet ezzel az engedménnyel sikerült „megvásárolni". Ezt követően kalifává választották Abu Bakrt (632—634), a próféta egyik legrégebbi mekkai hívét és rokonát, Mohamed kedvenc feleségének, Aisának az apját. Abu Bakr magát *Allah küldötte utódának* (Khalifat rasul Allah) nevezte, ezzel is kifejezve azt, hogy magát az iszlám vallási és politikai vezetőjének tekinti, de méltóságát és hatalmát nem tartja a prófétáéhoz foghatónak.

2. Az első kalifák

Az új kalifa megválasztásával a muszlimok közötti szakadás közvetlen veszélye elmúlt. Abu Bakr személyét nagy tekintélye, a muhádzsirúnhoz tartozása, a prófétához fűződő rokoni kapcsolatai elfogadhatóvá tették valamennyi politikai csoportosulás számára, magas kora miatt pedig az is nyilvánvaló volt, hogy hamarosan ismét mód nyílik a különféle hatalmi érdekek közötti összecsapásra. Az új állapot tehát a hatalomért vetélkedő felek egyike részéről sem az utódlási jogról való lemondást jelentette, hanem csak az igények érvényesítésének kedvezőbb pillanatra való elhalasztását. A mekkai arisztokrácia és a medinaiak egyaránt várakozó álláspontra helyezkedtek, és hasonló magatartást tanúsított Ali ibn Abi Tálib is, bár őt mellőzése után az új kalifa részéről is súlyos sérelem érte. Abu Bakr ugyanis — az umma örökösödési elveire hivatkozva — megtagadta tőle a próféta személyes vagyona feletti rendelkezés jogát. A Fadak oázis birtoklása körüli vita miatt a későbbi, Ali pártjait fogó hagyományok keményen elmarasztalták a kalifát és tanácsadóit.[7]

A belpolitikai helyzet rendeződése után sor kerülhetett az

[7] Vö. *Henri Laoust*. Les Schismes dans l'Islam. 3. old.

arábiai lázadás megfékezésére.[8] Khalid ibn al-Walid, az „Isten kardja", a korai iszlám legendás hadvezére a mekkai arisztokrácia csapataira támaszkodva rövid idő alatt leverte a Banú Aszad és a Banú Ghatafán lázadását Közép-Arábiában és konszolidálta a helyzetet Hidzsázban is. Ezek az első győzelmek lehetővé tették, hogy a muszlim haderők a lázadás fő fészke, a közép-arábiai Jamáma ellen vonuljanak. Ennek a területnek különleges stratégiai jelentőséget biztosított az, hogy a Jemen és Perzsia közötti kereskedelmi útvonalon feküdt és helyzeténél fogva ellenőrizhette az itt átmenő karavánokat. A jamámai oázis lázadóinak élén a Banú Hanifa állt, amely tekintélyes haderőt — mintegy 40 000 főt — sorakoztatott fel az iszlám elleni harcra.[9] Vallási köntösbe öltöztette mozgalmukat egy Muszailima nevű próféta működése, aki keresztény hatást mutató, de az iszlámból is merítő aszketikus monoteizmust hirdetett. A felkelők politikai elképzelése az volt, hogy önálló államot hoznak létre Perzsia és az iszlám között, amelynek anyagi bázisát a közvetítő kereskedelem hasznának lefölözése biztosítaná. A muszlimok több sikertelen próbálkozása után 633-ban Khalid ibn al-Walidnak csodával határos körülmények között sikerült felszámolnia a túlerőben levő jamámai haderőket: az év közepén Aqrabá mellett, a „Halál kertje" nevű helyen a Banú Hanifa súlyos vereséget szenvedett. A csatában maga Muszailima is elesett, követői pedig rövidesen az iszlám hűségére tértek. 634-ben Bahrain, Omán és Jemen megszállásával a félsziget egyesítése és muszlim hitre térítése befejeződött. Most már sor kerülhetett a szomszédos szír és iraki területek elleni hódító hadjáratokra, amelyeket már maga a próféta is ösztönzött a hit fegyveres terjesztésének tanításával. Az első rablóportyákat azután hamarosan a tartós megszállás váltotta fel, az ezzel járó gyors meggazdagodás pedig végleg felszámolta az arabok archaikus gazdasági-társadalmi rendjét és az iszlám hitelveivel összhangban az arab birodalom új típusú berendezkedésének kibontakozásához vezetett el. A hódítók Khalid ibn al-Walíd, Amr ibn al-Ász és más vezérek parancsnok-

[8] Lásd *Geschichte der Araber.* I—III. Akademie Verlag, Berlin 1975. I/1. köt. 87. old. skk.

[9] Lásd *P. K. Hitti:* History of the Arabs. 141. old.

sága alatt gyors győzelmeket arattak a belső válsággal küszködő Bizánc és Irán felett; 634-ben a muszlimok kezére került Szíria, az ezt követő két évtizedben pedig Irak, Irán és Egyiptom is az iszlám impérium része lett.[10]

Időközben azonban változás történt az iszlám vezetésében, mivel 634-ben Abu Bakr, az első kalifa rövid uralkodás után elhunyt. Utóda Umar ibn al-Khattáb lett, a próféta előkelő nemzetségből származó régi híve, aki már Abu Bakr megválasztásánál is fontos szerepet játszott. Ő azonban nem volt kezdettől híve az iszlámnak; csak 616 után csatlakozott a prófétához. Megválasztásában személyes kiválósága, előkelő származása és a társak közé tartozása egyaránt szerepet játszott. Umar, elődjétől eltérően, a „Hívők Ura" (amír al-mu'minín) címet vette fel és az ebben megfogalmazott abszolút hatalmi igényeknek megfelelően igyekezett a kalifai méltóságot a gyorsan növekvő birodalom élén feltétlen vallási és politikai tekintély rangjára emelni. Sokat tett mint imám annak érdekében, hogy gondosan lejegyezzék Mohamed tanítását, sőt magát az államéletet is a próféta tanításának szellemében igyekezett megszervezni. 634-től 644-ig tartó uralkodása alatt indult meg a birodalom államapparátusának, igazgatási rendszerének kiépítése a teokratikus centralizmus elvei szerint, felhasználva a bizánci és perzsa tapasztalatokat. Komoly gondot okozott, hogy a meghódított területek nemarab lakossága is jelentős részben felvette az iszlámot, azaz az umma egyenjogú tagjává vált, miközben a hódítók politikai és gazdasági értelemben is maguknak kívánták fenntartani a vezető szerepet. De a gyors meggazdagodás a hódítók között is fokozta a szociális feszültségeket, s a mértéktelen harácsolási vágy az állam katonai és politikai stabilitására is veszélyessé válhatott. Umar politikája ezeknek a gondoknak a megoldását célozta: az új gazdasági-társadalmi alapelveket a kalifa 637-ben kiadott Dzsabíjai Alkotmánya[11] szabályozta. Az elgondolás lényege az volt, hogy a hódítók magántulajdonnal nem rendelkező katonai kasztot alkossanak, a birodalom bevételeiből pedig központi el-

[10] A hódítások menetéről lásd: *P. K. Hitti:* History of the Arabs. 147. old. skk.

[11] Lásd *Geschichte der Araber.* I/1. 100. old. skk.

osztási rendszer közvetítésével részesüljenek. Umar rendelkezése értelmében magas járadék illette meg a profeta családját, a muhádzsirún és az anszár leszármazottait[12], míg az egyszerű harcosok katonai érényeiknek megfelelő juttatásban részesültek. Az arabság etnikai különállásának biztosítására a meghódított területeken katonai táborokat hoztak létre, oda telepítve Arábia népfölöslegét. Ilyen garnizonok, mint az iraki Baszra és Kufa, vagy az egyiptomi Fusztát lettek a 660 utáni évek politikai központjai. Fokozatosan kialakult a regionális katonai és politikai igazgatás, valamint a fejlett kereskedelmi és kézműipari tevékenység ellenőrzését végző és a központi jövedelemelosztás és adókezelés ügyeit intéző pénzügyi apparátus is. A birodalom alávetett, nem arab népei, ha csak kisebb részben voltak is rabszolgák, nem számítottak teljes jogú polgároknak. Ez a réteg csak mawáliként, arabok védnöksége alatt és klienseként gazdálkodhatott tovább. Umar intézkedései többnyire nem érték el a kívánt hatást: az etnikai elkeveredés, a magántulajdon megjelenése az arabok között és ezzel együtt a vagyoni differenciálódás, valamint az iszlámra áttérő nem arabok mozgalma az egyenlő jogokért hamarosan kikezdte a kalifa által kiépített rendszer alapjait és a VII—VIII. század nagy társadalmi mozgalmaihoz vagy a társadalmi törekvéseket megszólaltató vallási irányzatok megjelenéséhez vezetett.

Umar korától bontakozott ki a görög és perzsa civilizáció elsajátításának folyamata; miközben a birodalom nyelvévé fokozatosan az idegenek által is elsajátított arab vált, a muszlimok megismerkedtek a görög filozófia, a keresztény teológia és az antik tudomány elemeivel és ez mélyreható változásokat hozott a hitelmélet és a politikai felfogás területén is.

Umar új időszámítást is bevezetett: 638-ban lépett életbe az a — muszlim országokban ma is használatos — kalendárium, amely az éveket 622 július 16-ától, a hidzsrától, Mohamed Mekkából Medinába való távozásától számolja. A kalifa a nagyarányú szervezőmunka és a hódító háború közepette az utódlás kérdését is meg kívánta oldani, hat elektort jelölt ki, hogy ők döntsenek majd — a nyílt politikai konfliktus veszélye nélkül

[12] Lásd ugyanott, 101. o.d.

— az új uralkodó személyéről.[13] Az új uralmi válság azonban hamarosan kirobbant, miután Umart 644. október 3-án Abu Lulua perzsa szolga — a hagyomány szerint személyes bosszúból — meggyilkolta a medinai mecsetben. Az ezt követő választást a mekkai arisztokrácia arra használta fel, hogy a maga javára fordítsa a kalifátusért folyó harcot. A hat elektor közül négyen, al-Zubair ibn al-Awwám, Talha ibn Abdulláh, Szaid ibn Abí Waqqász és Uszmán ibn Affán a mekkai előkelők képviselői voltak, akikkel szemben a csak egy elektortársa, Abd al-Rahmán ibn Awf által támogatott Ali ismét nem tudta érvényesíteni közvetlen rokonságon alapuló trónigényét.[14] Az új kalifa Uszmán ibn Affán lett (644—656). Ezzel Mohamed régi ellenségei, az iszlám előtti Mekkát uraló Abd Samsz képviselői jutottak uralomra, azok a gazdag és előkelő kereskedők, akik a próféta mozgalmával kezdettől szemben álltak és csak az iszlám győzelmekor vették fel az új hitet. Azóta azonban visszanyerték tekintélyüket és gazdasági befolyásukat, sőt a vezető muszlim katonai méltóságok is közülük vagy a többi előkelő nemzetség fiai közül kerültek ki.

Maga az új kalifa igen kegyes muszlim hírében állott. Nagy gondot fordított a próféta hagyatékának ápolására: rendeletére fejeződött be 653-ban a Korán összeállítása, melynek végleges szövegét kanonizálta. Az egyre növekvő számú elégedetlenket azonban a vallási buzgóság nem szerelte le: Uszmán megválasztása után Ali ibn Abi Tálib körül olyan ellenzéki mozgalom, si'at (párt) szerveződött, amely kezdetben minden, a mekkai arisztokráciával szemben álló erőt tömörített, és fő céljának tekintette a próféta örökségének az „egyedül igaz örökös". Ali kezébe adását. A harmadik kalifa uralkodásának első évei azonban belső nyugalomban teltek, miközben a hódító hadjáratok zavartalanul folytak a Nilus völgye és Afrika, illetve Kelet-Irán és belső-Ázsia irányába.

Belpolitikájában a kalifa súlyos hibát követett el. Különösen nagy visszatetszést keltett, hogy a Qurais előkelő nemzetségei-

[13] Vö. *P. K. Hitti*: History of the Arabs. 178. old.

[14] Lásd ugyanott. 179. old.; *Henri Laoust*: Les Schismes dans l'Islam. 5. old.

nek és főleg saját rokonságának, a Banú Umajjának szinte korlátlan beleszólást engedett a birodalom ügyeibe. Unokaöccsei, Jazíd és Muáwija, Abu Szufjánnak, az iszlám előtti Mekka vezetőjének fiai, akik 639-től egymást követték a gazdag és katonailag is fontos Szíria élén mint helytartók, ugyancsak hozzájárultak az Umajjádok családi hatalmának növeléséhez. A hatalom kisajátításának kísérlete, a dinasztiaalapítási szándék gyanúja egyre növelte az Ali táborához csatlakozók számát. Pénzügyi nehézségek is támadtak: az Umar óta Mohamed régi híveinek fizetett magas összegek túlságosan megterhelték a kincstárt. Ezt csak az egyszerű harcosok javadalmazásának csökkentésével és az állami monopóliumok bevezetésével lehetett ellensúlyozni. Az amúgy is zúgolódó, a meghódított földek felosztását, magántulajdonba adását követelő katonák végül cselekvésre szánták el magukat. Az egyiptomi hadsereg békétlen közembereinek egy — talán Ali pártjával is kapcsolatban levő — csoportja, amely a zarándoklat elvégzésére érkezett Medinába, 656 júniusában a város lakosságának támogatásával fellázadt. Amikor híre ment, hogy Medina helyőrségének parancsnoka csapatokat akar kiküldeni ellenük, a tömeg Mohamed ibn Abí Bakr, az első kalifa fia vezetésével megostromolta a kalifa palotáját és a hagyomány szerint éppen imáját végző Uszmánt meggyilkolta.[15]

Az Umajjád-adminisztráció vezetőinek elmenekülése után sor került az új kalifa megválasztására: az elégedetlenek többségének támogatásával Ali ibn Abí Tálib végre elfoglalhatta apósa örökét, amire a legitimitás elve alapján már 632 óta jogot formált.

3. Ali uralma és a polgárháború

Ali hatalomra jutása nem hozott belső megbékélést. Igaz ugyan, hogy kiterjedt népmozgalom állt mögötte, de voltak olyanok is, akik megválasztásának érvényességét kezdettől kétségbe vonták. Ahhoz, hogy a kalifai hatalomnak a birodalom minden részén érvényt szerezzen és valamennyi politikai csoport által tör-

[15] Vö. *Geschichte der Araber.* I/1. köt. 103—104. old.

vényes uralkodónak fogadtassa el magát, a fegyveres harc eszközéhez kellett folyamodnia. Ebben a küzdelemben — legalábbis kezdetben — széles tömegek támogatására számíthatott. Felsorakozott mögötte a Mekka hatalmára féltékeny medinai muszlimok zöme és az arisztokrácia uralmát megelégelő arábiai tömegek nagy része, de az egyszerű harcosok is tőle várták sérelmeik orvoslását. Komoly erkölcsi támaszt jelentett számára, hogy sokan benne látták, mint Mohamed egyetlen örökösében, a próféta hitének beteljesítőjét.

Uralmának ellenzői a mekkai arisztokrácia vezetői közül kerültek ki. Az Uszmán meggyilkolásával a birodalom feletti uralmat elveszített Banú Umajja azonnal hozzálátott az ellenállás megszervezéséhez. Mozgalmukat Muáwija szíriai helytartó vezette, a megölt kalifa unokaöccse, aki kezdettől fogva megtagadta Ali uralmának elismerését, vitatta megválasztása törvényességét és a vérbosszú ősi hagyományára hivatkozva s a történtekért az új kalifát okolva követelte a vétkesek megbüntetését. Mivel ez irányú követeléseit nem teljesítették, függetlenítette az uralma alatt álló területet, átmenetileg kettészakítva ezzel a birodalmat, és katonai előkészületeket kezdett. Mindehhez jelentős katonai-politikai erők álltak rendelkezésére: a szíriai és egyiptomi csapatok mellett őt támogatták a Szíriába már az iszlám előtt betelepült arabság törzsszövetségei is, sőt toleráns politikája eredményeként az ellenőrzése alatt álló terület nem muszlim, hanem zömmel keresztény hódoltatott népességének lojalitására is számíthatott. Ez a katonai és tömegbázis, valamint Szíria kitűnő stratégiai helyzete és számottevő pénzforrásai már a polgárháború megindulásának pillanatában igen erőssé tették Muáwija pozícióit. Ráadásul az ellenfél hadi készülődése korántsem volt zavartalan, mert Alinak mekkai arisztokrata ellenzékével is le kellett számolnia, hogy a hátországnak az Umajjádok elleni hadjáratához nélkülözhetetlen nyugalmát biztosíthassa. A hatalmukat, befolyásukat féltő mekkai előkelők ugyanis két hajdani elektor, Mohamed két régi társa, al-Zubair ibn al-Awwám és Talha ibn Abdulláh vezetésével felkelést szítottak és törekvéseik alátámasztására megszerezték Áísának, a próféta özvegyének támogatását is. Magában a szent városban azonban nem szállhattak sikeresen szembe Ali haderejével. Ezért a dél-

iraki Bászrába menték, hatalmukba kerítették a várost és a katonai tábort, ahol azután megkezdték a katonai készülődést a kalifa elleni harchoz.[16]

Ali, akit így Szíria és Irak felől a bekerítés veszélye fenyegetett, maga is elhagyta Arábiát és hadereiét a dél-iraki Kúfa körzetébe irányította, amelynek helyőrsége szilárdan kitartott mellette. Innen indította meg csapatait — még 656-ban — a „mekkai párt" leverésére. A két fél közötti döntő ütközetre december 9-én került sor Bászra közelében. A „Teve-csata", amely a harctéren jelen levő Aisa hátasállatáról kapta a nevét, a kalifa seregének döntő győzelmét hozta. A felkelők ereje teljesen megsemmisült és a két vezér, al-Zubair ibn al-Awwám és Talha ibn Abdulláh is elesett. Aisának, akit, mint a próféta özvegyét, amúgy is nagy tisztelet övezett, semmi bántódása nem esett, csak Ali parancsa értelmében vissza kellett térnie Medinába.[17]

Ezzel a győzelemmel Ali Arábia után Irak felett is megszerezte az ellenőrzést és számára kedvező terepen vonultathatta fel csapatait Muáwija Szíriából előrenyomuló hadserege ellen. A hadműveletek 657 elején kezdődtek meg Észak-Irakban, az Eufrátesz felső folyása mentén. A döntő összecsapásra is itt került sor Sziffinnél, 657. július 26-án. Ali Málik al-Astar parancsnoksága alatt felvonuló, főleg Irakban toborzott hadai 50 000 fős létszámukkal enyhe fölényben voltak az Umajjádok szíriai katonáival szemben.[18] Ez a fölény érvényesült az ütközet lefolyásában is; a kalifa már győztesnek érezhette magát, amikor az ellenfél a vereség elkerülésére ciselhez folyamodott. Az Umajjád harcosok Korán-példányokat tűztek fegyverük hegyére, jelezve azt, hogy vezérük be kívánja szüntetni a harcot és helyette megegyezést javasol. Muáwija — a hagyomány szerint hadvezére, Amr ibn al-Ász tanácsára — azonnali fegyvernyugvást javasolt, a polgárháború beszüntetését és azt, hogy a két fél nézeteltérését bízzák az „igazságosztó Alláhra": a hittudósok döntőbírói véleményének kikérése után tárgyalásokon rendezzék a vitás kérdéseket.[19] Muáwija célja ezzel az indítvánnyal nyilván az volt,

[16] Vö. ugyanott. I. köt. 104. old.

[17] Lásd *P. K. Hitti*: History of the Arabs. 179—180. old.

[18] Lásd ugyanott. 180. old.

[19] Lásd *Goldziher Ignác*: Előadások az iszlámról. 200. old.

hogy megmentse seregét a teljes pusztulástól és időt nyerjen, de Ali — maig sem világos, hogy milyen meggondolásból — elfogadta az ajánlatot. Így — hívei tanácsa ellenére — feladta kedvező katonai pozícióját és lehetőséget adott arra, hogy a megtépázott Umajjad hadsereg akadálytalanul visszavonuljon szíriai bázisaira és zavartalanul készüljön az Ali pártjával való végső leszámolásra.

A sía számára ez az epizód további súlyos katonai, politikai és vallási következményekkel is járt. A kalifa döntő pillanatban tanúsított érthetetlen engedékenységét hívei jó része kedvezőtlenül fogadta. Voltak ugyan olyanok, akik az erőszakról való lemondásban Ali kegyességének és erkölcsi emelkedettségének megnyilatkozását látták, mások viszont a gyengeség jelének vélték és kételkedni kezdtek a kalifa elhivatottságában, a muszlimok vezetésére való alkalmasságában. Az elégedetlenek először a megegyezés semmisnek nyilvánítását és a harc folytatását követelték Alitól, azzal érvelve, hogy a lázadókkal kötött fegyverszünet *eleve* érvénytelen. Ali nem teljesítette kívánságukat, mire elhagyták a próféta „meltatlan" utódának zászlaját. Erről kapták a nevüket is: ők a „kivonulók", a kháridzsiták.[20] Mozgalmuk ettől kezdve önállóan fejlődött és az idők folyamán nemcsak politikai, de vallási értelemben is eltávolodott a „hivatalos" iszlámtól és a síita irányzattól. Különállásuk első jele a kalifa-tan átértékelése volt. Kimondták, hogy a származás, rokonság, vérségi kötelék nem lehet jogcím az iszlám vezetésére; uralkodásra csak a személyes alkalmasság tehet bárkit méltóvá. Ennek megfelelően Alit és Muáwiját közönséges bitorlónak tekintették, hatalmi küzdelmükben pedig nem Allāh akaratának, hanem profán érdekeknek a megfogalmazását látták. A pártharcokat látva úgy gondolták, hogy az igazi, Allāh akaratából való vezetőt magának a muszlim közösségnek kell közmegegyezéssel megválasztania. A kháridzsita felfogás pontosan körülírja azt is, hogy ki szerezheti meg ily módon a hívők bizalmát. Csak a hibátlan jellemű, morálisan tiszta hitében szilárd és tehetséges jelölt kaphatja meg az igazhívők egyöntetű bizalmát, függetlenül attól,

[20] Lásd ugyanott, 201. old.

hogy gazdag, előkelő származású, vagy csak „egy etióp rabszolga"[21].

A kalifával szemben támasztott követelmények szigorúságával összhangban a kháridzsiták minden muszlimtól az erkölcsi tökéletességre és tisztaságra való törekvést várták el. Szélsőséges cselekedet-etikát hirdettek, magát a hitet is a jóra törekvés szellemében fogant tettek eredményének tekintve. Ez a normatív, morálközpontú tanítás az oka, hogy később az iszlám „puritánjainak" nevezték őket.[22] Teológiai elveik tekintetében is hamar eltávolodtak az ortodox közfelfogástól. Általában idegenkedtek a hagyományok dogmatikai érvényességének elismerésétől, viszont következetesen képviselték azt a hitelméleti racionalizmust, amely az iszlám egyéb irányzatainak eszmevilágában sokáig „gyanús" volt és csak későn nyert polgárjogot. Az Ali és Muáwija után következő kalifák egyikét sem ismerték el, aktív szerepet vállaltak viszont a központi hatalom elleni mozgalmakban, felkelésekben. Ehhez sajátos harcmodort is kidolgoztak: mozgékony, kis csoportjaik szünni nem akaró gerillaháborút viseltek és komoly vallási-politikai agitációt folytattak, főleg a birodalom peremtartományainak lakossága körében. Egységes, központosított szervezetük nem volt és saját kalifát sem választottak, de jelentős befolyásuk, nagy népszerűségük volt a szegény néprétegek körében. Ezt demokratikus politikai-vallási elveik mellett szociális érzékenységük, morális ihletésű társadalomkritikájuk és megalkuvást nem ismerő ellenzéki magatartásuk tette lehetővé, amelyek révén a népi elégedetlenség gyakran kháridzsita mozgalmak formájában jutott el a fegyveres felkelésig. Az elpártolók ismerték fel a legkorábban a nem-arab muszlimok megnyerésének jelentőségét is és támogatták a mawáli küzdelmét Mohamed *minden* követőjének *teljes* egyenlőségéért. Szeparatista mozgalmak, etnikai kisebbségek körében később is életképesek maradtak a kháridzsita eszmék: sok követőre találtak előbb a perzsák, majd az észak-afrikai berberek között, ahol az arab hódítók elleni zavargások hosszú időn keresztül napirenden voltak. Itt a XX. századig fennmaradt a kháridzsita mozgal-

[21] Lásd ugyanott.

[22] Erre utal *Goldziher Ignác* is. Ugyanott. 202. old.

mának egy ága, az ibáditák, míg más csoportok Ománban és a kelet-afrikai partvidéken vészelték át napjainkig a történelem viharait.[23]

A kháridzsiták kiválásával Ali pártja nehéz helyzetbe került. Mivel az utódlási vitát ekkor még az arab hódítók „belügyének" tekintették, a hatalmi harcot közömbösen szemlélő leigázottak bevonásával sem lehetett a sia megritkult sorait feltölteni. Ráadásul a „kivonulók" nem széledtek szét, hanem letáboroztak a Tigris alsó folyása mentén. A kalifa tárgyalásokat kezdeményezett; Abdalláh ibn Wahb al-Rásibí és Hurqúsz ibn Zuhair al-Bajalí, a szakadárok vezetői meg is jelentek Kufában, de a kiegyezés nem jött létre. Ali túlságosan függött előkelő párthíveitől ahhoz, hogy engedjen az ellentábor egyenlőséget, az arisztokrácia hatalmának korlátozását követelő elképzelésének, amelyet mint a Korán autentikus mondandóját, számon kértek rajta. A párbeszéd megszakadása után a szorongatott helyzetben levő uralkodó kétségbeesett lépésre szánta el magát: támadást indított hajdani fegyvertársai ellen. A kemény fellépést indokolta, hogy a kháridzsiták Ali dél-iraki uralmát fenyegették és lehetetlenné tették a Muáwija elleni biztonságos felvonulást. De a kalifa tekintélyén esett csorbát is ki kellett köszörülni és megkísérelni a „rebellió" továbbterjedésének megakadályozását. Az összecsapásra 658. július 17-én került sor Nehrewánnál, ahol Ali csapatai — nagy vérfürdőt rendezve az ellenség soraiban — győztek.[24] A kháridzsiták megsemmisítése azonban nem sikerült; ettől kezdve gerillaosztagaik állandó nyugtalanságot okoztak Irak és Irán határvidékén és hamarosan megjelentek olyan távoli területeken is, mint Jemen vagy Omán. A nehrewáni győzelemmel Ali kalifátusának hanyatlását sem lehetett megállítani; ettől kezdve híveinek száma rohamosan csökkent és az uralma alatt álló terület is egyre zsugorodott.

Nem kísérte nagyobb szerencse a Muáwijával folyó tárgyalásokat sem. A szíriai helytartó fellépésének jogcíme az Uszmán megölése miatti vérbosszú volt, míg Alit ez a gyilkosság segítette a kalifai méltóságba. A tárgyalásokon és a döntőbírói eljá-

[23] Lásd ugyanott, 204—205. old.

[24] Vö. *Geschichte der Araber* I/1. köt. 104—105. old.

rásban tehát azt kellett tisztázni, jogos volt-e Uszmán megölése mint a hatalomra méltatlané, vagy sem. Ha igen, akkor Muáwija nem hivatkozhat a vérbosszúra és Allâh akaratába beletörődve el kell ismernie a kalifát. Ha viszont nem, akkor Ali jogtalanul, gyilkosság révén jutott a trónra, tehát bitorló. Többszöri sikertelen tárgyalás és elhúzódó vallásjogi vita után az adruhi döntés az Umajjádok álláspontját fogadta el, bár a kalifa ezt az ítéletet nem vette tudomásul. Annyi következménye mindenesetre volt, hogy amikor Muáwiját sziriai csapatai 658-ban Jeruzsálemben kikiáltották kalifának, ezt a lépést az adruhi elvekkel indokolták.[25] Egyébként az Umajjádok Sziffin után véglegesen megszilárdították uralmukat a 640-es évek óta az arabok kezén levő Egyiptomban és fokozatosan kiterjesztették ellenőrzésüket a korábban Ali kezén levő területekre is. 660-ban Mekka és Medina is Muáwija hűségére tért; a próféta vejéből kiábrándult lakosság közömbösen vette tudomásul a sziriai ellen-kalifa hadainak bevonulását, Ali pártjának katonai ereje pedig arra sem volt elegendő, hogy megkísérelje a félsziget védelmét.

A kalifa uralma 661 elejére már csak Dél-Irakra terjedt ki. A két párt közötti újabb katonai összecsapásra azonban már nem került sor, mert Alit ez év februárjában a kufai mecsetben egy fanatikus kháridzsita, a Banú Hanifából származó Abd el-Rahmán ibn Muldzsam meggyilkolta.[26] Egyes források állítása szerint a merénylő az Ali hívei által megölt testvéréért akart boszszút állni: a későbbi és nyilván tendenciózus síita hagyományok viszont Muáwiját és híveit vádolták a gyilkosságra való felbujtással és vezérüket mint az igaz hit mártírját tisztelték.[27]

Az mindenesetre tény, hogy ellenfele halálával Muáwija akadálytalanul helyreállíthatta a birodalom egységét és vitathatatlanná tehette a maga és családja uralmát. Ali halálával az utódlási küzdelmek első szakasza lezárult, de a muszlimok közötti vallási és politikai szakadás véglegessé vált.

[25] Lásd *Henri Laoust*: Les Schismes dans l'Islam 12. old.
[26] Lásd ugyanott. 14. old.
[27] Lásd ugyanott.

III. A SÍITA MOZGALOM AZ UMAJJÁDOK ÉS AZ ABBÁSZIDÁK KORÁBAN

1. A kerbelai dráma

Muawija egyeduralomra jutása 661-ben nem járt együtt az ellenpárt megsemmisítésével. A vezéreket vesztett síiták többsége behódolt, de voltak olyan csoportok is, amelyek a kháridzsiákhoz hasonlóan a gerillaharcot választották. Az Umajjádok féltek a látszólagos nyugalom leple alatt kibontakozó esetleges összeesküvéstől és igyekeztek leszerelni Ali egykori híveit. Muawija a fegyveres síita osztagok leverésére csapatokat küldött, közben azonban nagyarányú vesztegetésekkel igyekezett — és nem is minden esetben sikertelenül — megvásárolni az ellentél vezető személyiségeit. A legfontosabb azonban az esetleges trónkövetelő semlegesítése volt. Alinak két fia született Fátimától, Mohamed lányától, Haszán és Huszain. Az apa halála után felő volt, hogy az idősebb fiú, Haszán igényt tamaszt a próféta örökségére, az iszlám fölötti hatalomra, és a polgárháború tovább folytatódik. Őt azonban hamarosan sikerült félreállítani: Haszán a politikai nyomásnak engedve komoly anyagi karpotlás fejében lemondott a kalifai méltóságra támasztott igényéről és Medinába költözött, ahol csendes visszavonultságban élt 669-ben bekövetkezett haláláig. Visszavonulását azonban hívei csak átmenetinek tekintették és továbbra is benne, mint Mohamed unokajában látták az iszlám egyedül törvényes vallási és politikai vezetőjét, Imámját, az Umajjád „bitorló" elleni küzdelem irányítóját.[1]

Az első vereséget követően megindult Ali pártjának irányzatokra szakadása; a sia hitelveinek egymástól eltérő interpretációi és a mozgalomban meglevő politikai nézetkülönbségek következtében már Haszán életében megrendült az ellenzék egy-

[1] Lásd *Henri Laoust*: Les Schismes dans l'Islam, 16—17. old.

sége. Az elsőnek önállósuló csoport Abdalláh ibn Szabáh jemeni származású teológust tekintette mesterének, aki Uszmán kalifa uralkodása idején Kufában lett zsidóból muszlimmá. A zsidó és keresztény tanítás mintájára igyekezett átformálni az iszlámot: nála jelenik meg először a megváltás és a megtestesülés kategóriája. Azt hirdette, hogy Mohamed vissza fog térni, Aliról és leszármazottairól pedig azt, hogy ők a próféta „végrehajtói", művének beteljesítői (nawászib).[2]

Haszán halála után a síita közfelfogásnak megfelelően öccse, Huszain lett az imám, a párt vezetője, aki híveitől távol, Medinában várta a kedvező pillanatot, amikor hívei élére állva visszaszerezheti az Umajjádoktól a hatalmat. De a síita restauráció veszélyével tisztában levő Muávija mindent megtett annak érdekében, hogy erre ne kerülhessen sor. Igyekezett elszigetelni a mozgalmat, különös figyelmet fordítva a hagyományos ellenzéki központ, Kufa és környéke ellenőrzésére, ahol Ali pártjának illegális szervezetei mellett a kháridzsita gerillák jelenlétével is számolni kellett. Az iraki helyzet konszolidálását a hadászati és politikai megfontolások mellett gazdasági szempontok is indokolták: az Umajjádok a birodalom politikai és gazdasági súlypontját Arábiából Szíriába helyezték át és szükségük volt az iraki kereskedelmi útvonalak biztosítására, valamint az ekkor még termékeny, öntözött, gazdag vidék bekapcsolására a birodalom vérkeringésébe.

A tartomány újjászervezésének és a gerillamozgalmak felszámolásának kényes feladatát Muávija Zijád ibn Abíhira, egy Táifból származó közember és egy rabszolganő törvénytelen gyermekére bízta. Zijád karrierjét Ali hadseregének tisztjeként kezdte és egyike volt azoknak, akiknek a hűségét a kalifa meggyilkolása után úgy vásárolták meg az Umajjádok. Kemény kezű, tehetséges politikus volt, akit különösen alkalmassá tett új feladatára az, hogy jól ismerte az iraki viszonyokat és a síita, kháridzsita mozgalmakat is. Első helytartói tényked ése az volt, hogy felállított egy megbízható rendőri alakulatot, a szurtát, amely 4000 főből állt és azt a feladatot kapta, hogy tartsa szemmel a bászrai és kufai katonai táborokat, amelyek bázisai lehet-

[2] Lásd ugyanott, 15—16. old.

tek volna az Umajjádok elleni felkelésnek.[3] Zijád sikeresen harcolt a környék síita és főleg kháridzsita szabadcsapatai ellen is, és hamarosan rendet és nyugalmat teremtett a Folyóközben. Ez a nyugalom azonban csak látszólagos volt: a fegyveres összeütközések megszűntek, de a síiták propagandája tovább folyt és megindult az illegális szervezkedés egy nagy felkelés kirobbantására. Az összeesküvés élén, amelynek központja továbbra is Kufa maradt, Hudzsr ibn Ádi Alinak a Kinda törzsszövetségből származó egykori hadvezére állt.[4] Az iraki síiták kapcsolatot tartottak Huszain imámmal is, de nagyszabású akcióra nem mertek vállalkozni. A belső nyugalom így — egyetlen incidenstől eltekintve, amely Zijád határozott fellépése miatt nem járt komoly következményekkel — zavartalan maradt; Muáwija uralkodásának végéig, 680-ig nem következett be a kalifátus életében olyan megrázkódtatás, amely megfelelő alkalmat teremtett volna arra, hogy az ellenzék a siker reményében lépjen fel az Umajjádok uralma ellen.

Lényegesen megváltozott viszont a helyzet a kalifa halálakor. Damaszkuszban, a birodalom székvárosában a hatalmat fia, Jazíd vette át, akit a szíriai csapatok hűségesen támogattak, de a dinasztikus megoldást sokan ellenezték; a mekkai és medinai hittudósok új kalifaválasztást javasoltak. A trónváltozáskor a síiták — belpolitikai válságra számítva — elérkezettnek érezték az időt, hogy fegyveres erővel induljanak az Umajjádok uralma ellen és érvényt szerezzenek Huszain imám hatalmi igényeinek a Mohamedtől való közvetlen leszármazás elve alapján. A felkelők — arra számítva, hogy a zűrzavaros helyzetben a kalifátus katonai ereje tétlen marad — Dél-Irakban akcióba léptek és üzenetben szólították fel Huszaint arra, hogy jöjjön Kufába és álljon élére a mozgalomnak. A próféta medinai visszavonultságban élő unokája is bízott a sikerben, és óvatosabb barátai tanácsa ellenére úgy döntött, hogy csatlakozik a felkelőkhöz. Összegyűjtötte híveit, majd alig pár száz fős csapatával megindult Irak felé. Az Umajjádok párthíveinek tehetetlenségével kapcsolatos síita remények azonban nem váltak valóra. Jazíd akadály-

[3] Vö. *Geschichte der Araber.* I/1. köt. 111—112. old.

[4] Lásd *Henri Laoust:* Les Schismes dans l'Islam. 17—18. old.

tálanul átvette apja örökét, és a hadsereg sem pártolt el tőle. Irakban az új helytartó, Ubaidalláh ibn Zijád az apja által megszervezett rendőri alakulatok segítségével megakadályozta, hogy a síiták maguk mellé állítsák a nagy katonai táborok népét és ellenőrzésük alá vonják az egész tartományt. A felkelés már Huszain megérkezése előtt elbukott, így a Medinából gyanútlanul a helyszínre érkező imám saját hívei helyett a kalifa túlerőben levő csapataival került szembe. Huszain néhány száz fős kísérete reménytelen helyzetben kényszerült ütközetre az Umar ibn Szaid ibn Abi Waqqász vezette többezres Umajjád haderővel, amely Irak határán várta. Az összecsapásra 680. október 10-én — az iszlám időszámítás szerinti 61. év muharram 10-én — került sor Kufától északkeletre, Kerbela mellett. A síitákat teljesen megsemmisítették; számos hívével együtt maga Huszain imám is elesett.[5]

A felkelést így sikerült csírájában elfojtani. Az ismételt vereség bebizonyította, hogy Ali pártja többé nem képes az iszlám feletti uralom megszervezésére. Kerbela után a mozgalom közvetlen politikai jelentősége csökkent: a sía *arab* hatalmi klikkből szakadár *muszlim* vallási ellenzékké vált. Huszain mártírhalála, amely azóta is a síiták nagy gyászünnepe, véglegessé tette a szakadást az Umajjád kalifák legitimitását elismerő ortodox iszlám és a próféta leszármazottait imámjának tekintő ellenzék között. A próféta unokájának megölése az Umajjádok számára sem csupán politikai sikert hozott; az eset morális és propagandisztikus hatása kedvezőtlen volt, hiszen Jazid kalifára és „munkatársaira" a közvélemény jó része által közönséges gyilkosságnak tekintett kerbelai tragédia a bitorló bélyegét sütötte.

Az új kalifa rövid uralkodása alatt a nagy síita felkelés elmaradása ellenére is súlyos belső válság bontakozott ki. Az elégedetlenség fő oka az volt, hogy az Umajjádok kezdettől fogva igyekeztek kiiktatni a birodalom irányításából a hagyományos arab vezető réteget. Mekka és Medina, valamint az arábiai törzsek arisztokráciáját. A terméketlen, szegény Arábia már nem volt a meghódított területek haszonélvezője: a politikai és gazdasági élet irányítását szigorú központosítási törekvéseiknek

[5] Lásd ugyanott, 25—26 old.

megfelelően a dinasztia uralkodói Szíriába, ottani fővárosukba, Damaszkuszba helyezték át. Már Muáwija uralma alatt megindult a birodalomban a nagyarányú etnikai keveredés, a hódítók különállásának megszűnése, bár a nem-arabokat sújtó diszkrimináció még sokáig fennmaradt. Új, udvari arisztokrácia monopolizálta a birodalom kormányzását, a szíriai katonai egységek pedig a többi hadseregrész elégedetlenségét vívták ki azzal, hogy magasabb zsoldot kaptak, mint az egyszerű arab harcosok. Az új helyzet különösen a mekkaiak számára volt sérelmes, akik maguknak követelték a vezető szerepet és nem akartak belenyugodni abba, hogy a város és az egész félsziget az Umajjád impérium jelentéktelen peremtartományává váljék. A 680-as válság, az Umajjádok tekintélyének megingása és gyakori trónváltozásai közepette állandósuló belső bizonytalanság erjesztőleg hatott az ellenzéki mozgalmak kibontakozására.

2. Az újabb polgárháború és a síita felkelések

I. Jazíd 680-as trónra lépése idején a mekkai előkelők azon a véleményen voltak, hogy az új kalifát csak nekik, a Qurais hangadóinak lehet megválasztani. Ezért nem fogadták el Jazíd uralmát, hanem saját jelöltjüket, Abdalláh ibn Zubairt. Aísa unokaöccsét választották meg a muszlimok vezetőjének.[6] Ezzel a birodalom ismét két részre szakadt és újabb polgárháború bontakozott ki. Zubair ellenkalifa energikusan hozzálátott saját hatalma megszervezéséhez. Hadsereget gyűjtött és megszerezte a medinai muszlimok, az anszár leszármazottai támogatását is az Umajjád-ellenes vállalkozáshoz. I. Jazíd rövidesen csapatokat küldött Arábiába a lázadók ellen, amelyek elfoglalták Medinát és hozzákezdtek a körülzárt Mekka ostromához is. Ez azonban nagyon vontatottan haladt és nem vezetett eredményre, mert 683-ban Jazíd pestisben meghalt, és a hadsereget visszarendelték Szíriába.[7] A következő években az Umajjádok belső nehézségek miatt védekezésre kényszerültek, a mekkai ellen-kalifa pedig

[6] Lásd ugyanott, 22. old.
[7] Vö. *Geschichte der Araber*, I/1. köt. 113. old.

akadálytalanul kiterjeszthette fennhatóságát a síita és kháridzsita csoportok által nyugtalanított Irakra is.

Közben Damaszkuszban I. Jazídot II. Muáwija néven a fia követte a trónon, aki alig egyesztendős uralkodás után 684-ben szintén a járványnak esett áldozatul. Utóda, I. Marwán kalifa (684—685) fellépésekor már az Umajjádok támaszát jelentő szíriai csapatok egy része is a dinasztia ellen fordult. I. Muáwija óta a család hatalmának alapját a Szíriában az iszlám előtt letelepedett két nagy arab törzsszövetség, a Banú Kalb és a Banú Qais katonai ereje jelentette, de a két riválisfél közötti összhang biztosítása komoly gondot jelentett. I. Marwán trónfoglalásakor a kényes egyensúly felbomlott; a Banú Qaisnak a Banú Kalbra féltékeny vezetői nyíltan szakítottak az uralkodóval. A lázadók vezetője hiveivel az ellen-kalifához csatlakozott, Abdalláh ibn Zubairt ismerve el a „Hivők Urának". Ez a lépés végveszélybe sodorta az Umajjád dinasztiát és csak a Banú Kalb hűsége óvta meg őket a teljes vereségtől. Az őket támogató csapatoknak végül sikerült Ubaidalláh ibn Zijád vezetésével 684 júliusában a Damaszkusz melletti Mardzs Ráhitnál teljesen szétverni a Banú Qais haderejét és ezzel megmenteni az Umajjádok szíriai uralmát.[8] A belső zűrzavaron azonban csak Abdalmálik ibn Marwán (685—705) kalifának sikerült úrrá lennie. Évekig tartott, amíg sikerült konszolidálnia a birodalom ellenőrzése alatt álló részét, az ellen-kalifa elleni háborúra pedig ekkor még nem is gondolhatott. 688—691 között lépéseket tett Jeruzsálem muszlim kultikus központtá való kiépítésére, Mekka kikapcsolására, amivel birodalmát függetleníteni kívánta a lázadó mekkaiak vallási befolyásától. Ez azt mutatja, hogy a szent városok idegen kézen maradását, a birodalom kettéosztottságát ekkor még tartós állapotnak tekintette. Mindenesetre 690 után megkezdte az előkészületeket az ellenpárt arábiai és iraki bázisai elleni hadműveletekre; a felkészülés nyugalma, zavartalansága érdekében még a „hagyományos" ellenféllel, Bizánccal is fegyverszünetben egyezett meg.

Abdalláh ibn Zubair és hívei közben szilárdan ellenőrzésük alatt tarthatták az impérium tekintélyes hányadát. Arábia mel-

[8] Lásd ugyanott, I/1. köt. 113. old.

lett a gazdag és fontos iraki és iráni területek birtoklása alapozta meg az ellen-kalifa hatalmát. Az iraki síita és kháridzsita lázongókat azonban Muszab ibn Zubairnak, a mekkai ellen-kalifa öccsének sem sikerült szétvernie, sőt nemegyszer neki, a vidék helytartójának kellett védekeznie a gerillák támadásával szemben. A síiták is, a kháridzsiták is ellenségesen fogadták mindkét kalifa uralmát és bitorlónak tekintették őket.

Ali párthivei körében egyébként Kerbela után nagy volt a tanácstalanság, Huszain halála vezérétől fosztotta meg a pártot, az utód személyét illetően pedig eltérő vélemények fogalmazódtak meg. A többség Ali ibn Huszaint (Zain al-Ábidin) Huszain fiát fogadta el mint a síita mozgalom negyedik imámját (680—712), de voltak, akik Haszán leszármazottait akarták vezetőnek. Igényt tartott azonban az imámi méltóságra Ali legkisebb fia, Mohamed ibn al-Hanafija is. Az ő személye mellett szólt az, hogy a legtöbb jelölttől eltérően érett korú, a vezetésre alkalmas férfi volt, ellene pedig, hogy Alinak nem Fátimától, hanem más asszonytól született fia lévén, ő nem volt a próféta *közvetlen* leszármazottja. Még folyt az egyes síita csoportok között a vita az új imám személyéről, amikor 685-ben Mukhtar, Ali egykori szolgája ragadta magához Kufában a párt irányítását. Felkelése gyors sikereket ért el, és hamarosan megszerezte az ellenőrzést Dél-Irak, valamint a szomszédos Irán nagy része fölött. Jelentős átalakulás indult meg ebben az időben Ali pártjának soraiban, amely hamarosan teljesen átformálta a mozgalom összetételét. A próféta családjának ügye a korábbi hatalmi és pártharcokban csak a Qurais, illetve a hódító arabok egy részének ügye volt, Mukhtar azonban már felismerte, hogy a sía ereje, belső tartalékai kimerültek, a szabad harcosok valódi érdekei már másfelé vonzanak. Megújulásra csak a tömegbázis kiszélesítése révén nyílik lehetőség. Ezért nem a tekintélyes arab nemzetségek, a kufai és bászrai garnizonok megnyerésére helyezte a fő hangsúlyt, hanem Irak és Irán nem-arab muszlimjait igyekezett megnyerni. A mawáli körében a hátrányos megkülönböztetés, az adók és a belháborúk okozta elégedetlenség termékennyé tette a talajt a vallási és szociális népmozgalmak számára. A síának nem a Qurais vagy az arabok, hanem csupán a próféta leszármazottai felsőbbrendűségét hirdető és minden muszlim egyen-

lősége mellett érvelő felfogása gyorsan lett népszerű a kettős — társadalmi és nemzeti — elnyomás alatt élő tömegek, főleg a perzsák körében.[9] A felkelők meggyőződése az volt, hogy a teológiai viták helyett a gyors cselekvést kell választaniuk; nem csupán hatalmi érdekeket szolgáló, de társadalmi változást is célzó tevékenységük ezért kaphatta az újkori történetírásban a „Mukhtar forradalma" elnevezést. Fellépésükkor imámnak Mohamed ibn al-Hanafiját ismerték el a zendülők, aki azonban, amennyire lehetett, igyekezett távol tartani magát a radikális megmozdulásoktól.

A mawáli megnyerése kezdetben sorsdöntőnek bizonyult: a belőlük toborzott rendőri erők is átálltak a siiták oldalára. Mukhtar az első győzelmek után megszervezte saját miliciáját, amely nevét jellegzetes fegyveréről, a buzogányról kapta. Ezek az események komoly megpróbáltatást jelentettek Abdalláh ibn Zubair mekkai kormányzata számára. Az iraki zendülés lehetetlenné tette az Umajjádok elleni támadást, a Mukhtar elleni akciók a hadsereg jelentős részét lekötötték. Így is csak 687-ben, kétesztendei harc után sikerült Muszab ibn Zubairnak vérbe fojtani a mozgalmat.[10] Mohamed ibn al-Hanafija, aki már korábban tárgyalásokba bocsátkozott mindkét kalifával, később behódolt az Umajjádoknak és háborítatlanul élt Medinában 701-ben bekövetkezett halála után azonban voltak olyan siita csoportok, amelyek az ő és leszármazottai személyében öröklődő imámátus intézményét ismerve el, kiszakadtak a mozgalomból; ez a Mukhtar lázadásának eszméit is megőrző csoport a kajszánija.[11]

Amíg a siita mozgalommal való viaskodás lekötötte a mekkaiak erejét, Abdalmálik Umajjád kalifa felkészült a polgárháború folytatására. 692-ben egyidejűleg indította el csapatait Muszab ibn Zubair Irakban és Abdalláh ibn Zubair ellen-kalifa Hidzsázban felvonuló hadai ellen. Az Umajjád seregek sikeresen

[9] Lásd *Claude Cahen:* Der Islam I (Fischer Weltgeschichte, 14. köt.) Frankfurt 1963. 38. old. skk.

[10] Lásd ugyanott, 38. old. skk. és 40. old. skk.

[11] Az elnevezés eredete meglehetősen homályos. Talán Mukhtar viselte, de Ali egy rabszolgáját is így hívták; vö. *Henri Laoust:* Les Schismes dans l'Islam. 30. old. és *Claude Cahen:* Der Islam. I. 40. old.

nyomultak előre és Közép-Arábiát megszállva Mekka ellen indultak, amelyet még ebben az esztendőben sikerült is elfoglalniuk. A város ostrománál a taifi származású Haddzsádzs ibn Juszúf, az Umajjádok egyszerű tanítóból lett hadvezére irányította a sziriai csapatokat, amelyek nagy vérfürdőt rendeztek az ellenfél sorai között. Abdalláh ibn Zubair ellen-kalifa is elesett, így tehát a birodalom egysége ismét helyreállt, az Umajjádok családi egyeduralma pedig megszilárdult. Az indulatok azonban nem csillapodtak le. Már Mekka ostromában is a gyűlölet tüzelte az ellenfeleket, a harc pedig olyan heves volt, hogy a támadók hajítógépei a szent Kába épségében is kárt tettek.[12] A kemény katonai fellépés, a politikai, gazdasági és vallási háttérbe szorulás a mekkaiakat és medinaiakat a dinasztia kérlelhetetlen ellensegévé tette. A Kába elleni szentségtörő támadás még tovább fokozta az ellenzéki szellemet, amely a szent város gazdagjait és szegényeit egyaránt a damaszkuszi kalifák ellen sarkallta. Ettől kezdve játszott Mekkában jelentékeny szerepet az az ortodox hittudósokból, az iszlám vallasjog, dogmatika és Korán-magyarazat nagynevű tekintélyeiből álló csoport, amely később — a síitákhoz és kháridzsitákhoz hasonlóan — tevékenyen közreműködött a dinasztia elleni megmozdulások szervezésében. Világiassággal, idegen eszmék pártfogolásával vádolták a damaszkuszi udvart és megvetően csak Umajjad-királyságról, nem pedig kalifátusról beszéltek, kinyilvánítva ezzel azt, hogy méltatlannak tekintik őket a próféta örökségére. Végül ezek a mekkai eredetű eszmék is hozzájárultak az Abbászida hatalomátvételhez, a Banú Umajja megbuktatásához és kiirtásához.

3. Az Umajjád birodalom konszolidációja

A birodalom újraegyesítése után még csaknem egy évtized kellett ahhoz, hogy az Umajjádok helyreállítsák uralmukat a hagyományos síita központ, Kufa környékén, valamint az iráni tartományokban. 694-ben az újonnan kinevezett iraki helytartó, Haddzsádzs ibn Juszúf hozzáfogott a felfegyverzett kháridzsita

[12] Vö. *Geschichte der Araber*. 114. old.

osztagok felszámolásához és vérbe fojtotta azt a felkelést is, amely a Kinda törzsszövetségből származó Ibn al-Aszat vezetésével robbant ki 701-ben. A „rebellis" bászrai és kufai katonai kolóniák ellensúlyozására a megbízható szíriai csapatok a középiraki Wászitban egy új katonai tábort hoztak létre, amelyből kiindulva a rendfenntartó erők hatékonyan szállhattak szembe minden katonai zendüléssel és népi megmozdulással.[13] Haddzsádzs ibn Juszúf megfontolt politikai és gazdasági intézkedésekkel maga mellé állította a tartomány nem arab klienseinek tömegeit és így csökkentette annak a veszélyét, hogy a hadsereg lázadásai, a vallási ellenzék akciói a lakosság tömegmegmozdulásává szélesedjenek. 701 után, amikorra a belső nyugalom állandósult, a helytartó hozzáfogott a harcok során elpusztult gazdasági élet újjászervezéséhez. Különösen a földművelés fellendítését tekintette fontosnak; helyreállította az öntözőcsatornákat és jelentősen megnövelte a művelhető földek területét. A gazdasági élet konszolidációja jó eszköznek bizonyult arra is, hogy a zavargásoknak elejét vegyék, a vidék anyagi gyarapodása pedig Haddzsádzs ibn Juszúf helytartóságának két évtizede alatt olyan rohamos volt, hogy halálakor a tartományi kincstár nem kevesebb mint 100 millió dirham bevételt tartalmazott. A későbbi krónikások azonban beszámolnak uralma árnyoldaláról is: politikájának ellenzői, bírálói közül több tízezer embert vettetett börtönbe, köztük igen sok síita és kháridzsita elégedetlenkedőt.

A gazdasági élet megélénkülésének, a létfeltételek javulásának és a szigorú rendőri intézkedéseknek, az Umajjád államhatalom szilárdságának egyaránt része volt abban, hogy a síita mozgalom életében mind nagyobb szerepet kapott a teológiai kérdések, a hagyomány értelmezése és az imám személyének kiválasztása körüli vita. Önállósult az a csoport, amelyik Mohamed ibn al-Hanafija fiát, Abu Haszi Abdalláhot tekintette jog szerinti imámnak. A próféta utódáról ebben a körben kétféle szélsőséges tanrendszer is kialakult, amelyek közös jellemzője a megtestesülés és a lélekvándorlás elve alapján Ali leszármazottainak isteni vonásokkal való felruházása és a muszlim hagyományok „átvitt értelmének" keresése. Az egyik felfogás a valószínűleg

[13] Lásd ugyanott. 114—115. old.

perzsa vallási motívumokból is merítő *harbíja*, Abdalláh ibn Harb al-Kindi iskolájának alkotása volt, míg a *bajanija* tételeit Kufában dolgozta ki a Banú Tamimból származó hittudós, Bajan ibn Szamian.[14]

A síiták többsége Huszain leszármazottait fogadta el vezetőjének. Az Umajjádok elleni nyílt harcot az ő körükben is a befeléfordulás, a teológiai és vallásjogi érdeklődés növekedése váltotta fel. A negyedik imám, Ali unokája, Ali ibn al-Huszain, az „Ájtatosság Ékessége" inkább hittudós mint politikai pártvezér volt, aki beletörődött a damaszkuszi kalifák uralmába, saját elhivatottságát és családja jogait kegyes, buzgó vallásosságával, a Korán és az iszlám törvények síita szellemű magyarázatával képviselve. Az utána következő imám Mohamed al-Báqir is óvakodott a politikától; a „végső dolgok" jobban foglalkoztatták, mint a mozgalom irányítása. 735-ben Medinában bekövetkezett halála után viszont ismét szakadás következett be a sía híveinek körében. Kufában Abu Manszur al-Idzsli hívott életre szakadár irányzatot, a manszuríját, amelyben fiának és unokájának követői később ismételt szétválást idéztek elő.

A közvetlen politikai veszély elmúltával az Umajjád kalifák meglehetős türelemmel kezelték a sokfelé elágazó síita mozgalmat, bár az újabb és újabb imámjelöltek fellépésével együtt járó kisebb zendüléseket ugyanolyan módszeresen üldözték és semmisítették meg, mint a kháridzsiták hasonló próbálkozásait.

Az Umajjád dinasztia uralmának fénykora 700 után, a belső ellenzék megfékezését követően bontakozott ki. Abdalmálik ibn Marwán és fia, al-Walíd I. ibn Abdalmálik (705—715) uralkodása idején. Bizánc meghódítása ugyan nem sikerült, de az arab seregek a többi hadszíntéren komoly sikereket értek el. 670-ben katonai kolóniát telepítettek a tunéziai Kairouanba, a nomád berber törzsek ellenállásának letörése után pedig megszállták 709-ben az Atlasz vidékét és a mai Marokkót. 711-ben Tariq lerohanta az Ibériai-félszigetet, 720-ban pedig a Pireneusok északi oldalán fekvő Narbonne is a muszlim csapatok kezére került. Közép-Ázsiában 712-ben került a hódítók kezére Buhara és Sza-

[14] Vö. *Henri Laoust:* Les Schismes dans l'Islam. 31—32. old.; *al-Hasan ibn Musa an-Naubahti:* Siitszkije szekti. Nauka, Moszkva 1973. 131. old.

markand, az impérium keleti határa pedig elérte az Indus völgyét. A hódítások folytatódásával párhuzamosan megváltozott a birodalom gazdasági-társadalmi szerkezete is. Az Umar által kialakított kollektív tulajdonosság és az állami jövedelemelosztási rendszer túlhaladottá vált. Az Umajjád uralkodók — kielégítve ezzel az arab katonaréteg régi követelését — a meghódított területeket felparcellázták. Az ilyen birtok, a qatí'a tulajdonosa fegyveres szolgálata fejében kapta az adományt, és mint minden muszlim, ő is adót (zakát) fizetett a kalifának. A földjét művelő parasztok adója, a haradzs viszont őt illette; ebből fedezte katonáskodása költségeit. A katonai táborok intézménye most is fennmaradt, maga az egy garnizonban élő hadsereg viszont az eltérő birtokviszonyok következtében erős tagozódásnak indult. A szociális különbségek növekedéséhez vezetett az udvari és tartományi arisztokrácia kialakulása, a kereskedelmi és pénzvagyonok gyakran óriási mértékű koncentrációja is. Az új rendszer már nem a meghódítottak kirablásában, hanem a termelés folyamatos fokozásában tette érdekeltté az arab uralkodó réteget. A mawáli hátrányára alkalmazott diszkrimináció továbbra sem szűnt meg, bár a hivatali apparátusban és a kézműiparban nem-arabok vitték a vezető szerepet. Az új viszonyok közepette fenntarthatatlanná vált az Arábiából hozott törzsi tradíciók politikai és gazdasági devalvációja, a hadsereg perzsa, berber és más idegen alakulatokkal való feltöltése pedig semmissé tette az arabok katonáskodási kiváltságait. A rohamos gazdasági fejlődés követelményeinek megfelelően általánossá vált a pénzforgalom; az Umajjádok értékálló arany- és ezüstérmei a muszlim világ határain túl is közkedvelt fizetési eszközzé lettek. A kalifák erős központosított hatalom megteremtésére törekedtek és a birodalom kormányzására kiterjedt hivatalnoki rendszert hoztak létre. A meghódított nem-arab népek körében is tért hódított az iszlám, terjedt az arab nyelv használata és megindult — ha kezdetben vontatottan is — a hódítók és meghódítottak etnikai összeolvadása. A kor szellemi életére jelentős befolyást gyakorolt az antik, a keleti keresztény és a perzsa kultúra és tudomány eredményeinek megismerése, az iszlám elveivel való ötvözése. Szükségesnek látszott a próféta tanításának teológiai-dogmatikai rendszerezése, a muszlim vallásjog kidolgozása,

A Korán kiegészítése céljából megindult a *szokások* (szunna) rendszerezése: a próféták szóló hagyományok, hadiszok értelmezése körül az egyes vallási csoportok, így a siiták és ellenfeleik, az ortodox szunnita kommentátorok között parázs viták dúltak.[15]

4. Az Umajjád birodalom válsága és az Abbászida-forradalom

Szinte egyidőben az Umajjád kalifatus felvirágzásával egy új válság jelei is kezdtek kirajzolódni, egy olyan válságé, amely sokkal súlyosabbnak tűnt, mint a korábbi törzsi-nemzetségi torzsalkodások, helyi népmozgalmak, vallási és utódlási viták. Megingott a hatalom szilárd bázisának tekintett hadsereg hűsége is. A törzsi vetélkedés okozta feszültség mellett megjelentek a vagyoni differenciálódás és a tulajdonosi szemlélet következményei: az egyszerű harcosok — most már arabok és nem arabok — lépten-nyomon hangot adtak elégedetlenségüknek. A jelentősebb garnizonokban egymást követték a zavargások, és a hadsereg megbízhatósága általában is csökkent. Az anyagi gazdagság gyors növekedése együtt járt a társadalmi különbségek növekedésével, a szociális elégedetlenség fokozodásával. A siita és kharidzsita eszmék összefonódtak a társadalom alsó rétegeinek forrongó ellenzékiségével. A politikai ellenzék egykori pártjai, miközben az ortodox iszlám elveitől eltérő tanítást hirdető vallási csoportokká lettek, telítődtek a népmozgalmak radikális eszméivel és vallási keretül szolgáltak radikális társadalmi törekvések számára. A birodalom nem-arab muszlimjai is megelégelték a hátrányos megkülönböztetéseket és a próféta tanítására hivatkozva azt hirdették, hogy az umma, a muszlimok közössége kötelékébe tartozók Allah akaratából egyenlők. A „nemzeti" sérelmek másik következménye a szeparatista érzelmek és törekvések jelentőségének megnövekedése volt, főleg olyan nagy tör-

[15] Az Umajjád kor társadalmi-gazdasági fejlődéséről lásd: *Geschichte der Araber*. 120. old. skk.; a kulturális változásokról: *P. K. Hitti*: History of the Arabs. 240. old. skk.

ténelmi múltú területeken, mint Belső-Ázsia vagy Irán. Ez utóbbi vidéken kibontakozott a suúbíja-mozgalom, a hódító arabok elleni ideológiai, politikai és kulturális harc, amelynek élén a hatalomból kiszorított Szászanida-kori perzsa katona-nemesség, a dihqánok rétege állt. A politikai és a vallási szféra közvetlen egymásrautaltsága folytán a síita és a kháridzsita tanok alkalmasak voltak az arabellenesség eszmei igazolására is; Mukhtar felkelése óta mindkét irányzat főleg nem-arab környezetben hódított és Ali pártja rövid idő alatt bázist teremtett olyan távoli tartományokban is, mint a kelet-iráni Khoraszán.[16]

Az új válság elmélyülését jelzi a sia radikális szárnyának aktivizálódása is. Mohamed al-Báqir, az ötödik imám halála után fia, Dzsafar asz-Szádiq lépett a nyomába (731—765). 740-ben azonban Kufában fellépett vele szemben nagybátyja, Zaid ibn Abdalláh ibn al-Huszain, aki magát nyilvánította a jog szerinti imámnak, azzal érvelve, hogy a sia vezetője csak az lehet, aki fegyverrel szerez érvényt a mozgalom céljainak. Felkelésre szólította fel az iraki és iráni lakosságból verbuválódott követőit, akiknek céljai között helyet kaptak radikális társadalmi reformkövetelések is. Juszúf al-Taqafi iraki Umajjád helytartónak sikerült szétvernie a lázadókat; Zaid ibn Abdalláh ibn al-Huszain maga is elesett, fia, Jahjá és híveinek egy része azonban a perzsiai Khoraszán tartományba menekült. Itt Merw és Herat körzetében 743-ban tovább folytatták a küzdelmet, Jahjá eleste után azonban szétszóródtak a birodalomban. A Zaidot és Jahját alapítójának valló síita csoport később is megőrizte önállóságát; a zaiditák mozgalma még napjainkban is létezik.[17]

A másik síita zendülés ugyancsak Ali híveinek szent városában, Kufában bontakozott ki 746-ban, Abdalláh ibn Muáwija vezetésével. A felkelők hamarosan elmenekültek Irakból és Közép-Perzsiában, Farsz tartományban harcoltak tovább, Iszfahán körzetében. A későbbi irodalom mint „radikálisokat" említi őket. Ennek a minősítésnek azonban az is lehet a magyarázata, hogy Abdalláh ibn Muáwija nem az Umajjádok elleni harcban esett

[16] Vö. *Geschichte der Araber.* 124. old.

[17] Lásd *Goldziher Ignác:* Előadások az iszlámról. 249. old. skk.; *Henri Laoust:* Les Schismes dans l'Islam. 34. old.

el, hanem 750-ben, az „Abbászida forradalom" idején az új dinasztia hadvezére, Abu Muszlim ölette meg mint a síita konkurrencia vezéralakját, s ennek a fellépésnek az utólagos igazolására koholták a történetírók a radikalizmusáról szóló legendát. Mártírhalálának emléke a síiták körében nem ment feledésbe: később is sokan keresték fel sírját a kelet-iráni (ma Afganisztánhoz tartozó) Heratban.[18]

A válság nagyarányúvá válását jelzi, hogy a síita mozgalom aktivizálódásával egyidőben a 720-as évektől más vallási, politikai, etnikai csoportok is mozgolódni kezdtek. Különösen sok gondot okozott a mawáli, a jogfosztott és kisemmizett nem-arab lakosság elégedetlensége. A gazdasági életben meghatározó szerep jutott az „idegeneknek", ez azonban nem párosult a muszlimok közötti politikai és jogegyenlőség megvalósulásával. A mawáli nyakán élősködő arab hódító réteg „patrónusként" jelentős hasznot húzott ebből a helyzetből, de ugyanakkor növelte az arabok, az előkelők, a birodalom és az őket reprezentáló Umajjád dinasztia népszerűtlenségét a széles néprétegek szemében. A leigázott népek egykori uralkodó rétegei saját jogaik sérelmét látták abban, hogy a hódítók monopolizálták az államgépezet irányítását. A mawáli, ha katonáskodott, kevesebb zsoldot kapott, mint az arab harcos. Az idegenek katonai jelentősége viszont folyamatosan növekedett, mert a dinasztia a belőlük szervezett megbízható csapatok támogatásával igyekezett függetleníteni hatalmát az Arábiából verbuválódott seregek partharcaitól, törzsi rivalizálásától. Egyetlen kalifa ismerte fel csupán az idegenek megnyerésének fontosságát: Umar ibn Abd al-Aziz (717—720). Trónra lépése után a birodalom valamennyi tartományának helytartóját utasította arra, hogy hozzanak a nem-arab lakosság helyzetét könnyítő intézkedéseket, majd pedig a zsoldfizetéseket is megreformálta. A soron következő kalifák nem folytatták ezt a politikát, sőt Hísám ibn Abdalmálik még tovább fokozta az adóterheket is. Ennek a hibás politikának lett a következménye, hogy a nem-arab csapatok komoly szerepet játszottak később az Umajjád dinasztia elleni lázadásban.

[18] Lásd *Claude Cahen:* Der Islam I. 60. old.; *Henri Laoust:* Les Schismes dans l'Islam. 35—36. old.

A birodalom peremvidékein gyakorivá váltak az arabellenes megmozdulások. Lázongtak Közép-Ázsia nomád török törzsei, amelyek a határon túl élő fajtestvéreiktől is kaptak támogatást a központi hatalom elleni küzdelmükhöz. Még több gondot okozott a berberek ellenséges magatartása. Ifrikíja (Afrika) lakóinak ellenállását csak hosszú harcok után tudták megtörni a kalifátus csapatai. Az iszlám felvételét követően viszont a berberek által lakott területen megjelentek a kháridzsita hitterítők; tevékenységük eredményeként az arabellenes érzelmek vallási alátámasztást kaptak. Az „elpártolók" propagandája és az adók miatti elégedetlenség 740 és 742 között Észak-Afrikában felkeléshez vezetett, amely rövid időre megszakította az összeköttetést a birodalom központi vidékei, valamint Hispánia és Marokkó között. Az adóterhek növekedése elleni tiltakozás 725—726-ban az egyiptomi kopt parasztok zendülését eredményezte, a Kaukázus vidékének lakossága pedig a paulikiánus eretnekség keresztény elvei alapján fegyveresen szállt szembe a muszlim hódítókkal.[19] Ezeknek a megmozdulásoknak a verbefojtásához a kalifátus katonai ereje még elegendő volt, de a törzsi-nemzetségi klikkek egymás elleni intrikái, fegyveres összecsapásai nyomán maga a hadsereg is bomlásnak indult. A dinasztia hatalmának megingásához az uralkodó családon belüli hatalmi harc is hozzájárult. 720 után sűrűn követték egymást a palotaforradalmak: napirenden voltak a gyilkosságok, és a trónért folytatott küzdelemben a kalifa személye is gyakran változott.

A dinasztiaellenes közhangulat megteremtésében komoly szerep jutott az ortodox mekkai hittudósoknak, akik arra az álláspontra helyezkedtek, hogy Muáwija hitetlen, erkölcstelen, korrupt utódai méltatlanná váltak a hívők közösségének vezetésére.

A damaszkuszi kalifák hatalmának összeomlásához a végső lökést egy új trónkövetelő fellépése adta meg; Mohamed ibn Abbász volt ez az igénylő, a próféta rokona, Abbász ibn Abd al-Muttalibnak, Mohamed nagybátyjának a leszármazottja. Neki és családjának sikerült egyesítenie a különféle ellenzéki csoportokat az Umajjád dinasztia elleni harcra. Az Abbászidák megnyerték a síiták támogatását is, hiszen Mohamed nemzetségének, a

[19] Vö. *Geschichte der Araber*. 151—152. old.

Banú Hásimnak érdekeit képviselték. Támogatta őket az ortodox teológusok többsége, és kezdetben a kháridzsiták is mellékük álltak. Legkomolyabb bázisuk azonban a mawáli volt; mivel ígéretet tettek a nem-arab muszlimok helyzetének javítására, az idegenek mellékük álltak. Mohamed ibn Abbász a Holt-tenger mellékén kezdett hozzá pártja megszervezéséhez, de hamarosan a forrongó Irakba helyezte át főhadiszállását. A fegyveres felkelés kirobbantására 743-ban került sor a kelet-iráni Khoraszánban. Itt Abu Muszlim, Mohamed ibn Abbász perzsa származású hadvezére állt az elégedetlenek élére. A vidék kisemmizett és jogfosztott perzsa parasztjai és városi szegényei csatlakoztak a zendüléshez, és az iráni katonanemesség is fegyvert ragadott. Az Abbászidák mellé állt a tartományban állomásozó arab csapatok jelentős része is. A mozgalom hosszú előcsatározások után 747-ben általános felkelést kezdeményezett, amelyet a benne részt vevő erők sokfélesége és a harc céljainak radikalizmusa miatt az utókor „Abbászida forradalomnak" nevezett el.[20]

A lázadók 747 ramadán havában Merwben bontották ki az Abbászidák jelképévé lett fekete lobogót és kezdtek meg a hadműveleteket Dél-Irán és Irak elfoglalására. Hamarosan Abu Muszlim kezébe került Iszfahán és Nihawánd, 749 szeptemberében pedig az előretörő Abbászida seregek a kalifa csapatait szétverve bevonultak a hagyományos síita központba, Kufába. Még ebben az esztendőben kikiáltották a család Mohamed ibn Abbász halála utáni vezetőjét, Abu 'l Abbász asz-Szaffahot kalifává (749—754). Az Umajjádok tehetetlenek voltak a felkelőkkel szemben. Ráadásul a dinasztia utolsó uralkodója, Marwán ibn Mohamed katonai reformja sem vezetett eredményre; a szíriai csapatok sorozatos vereségeket szenvedtek. 750 elejére az Abbászidák fennhatósága alá került Szíria, majd Egyiptom is; az Umajjádok főváorsa, Damaszkusz néhány napos ostrom után 750 áprilisában kapitulált. Az Umajjád birodalom ezzel megszűnt létezni. 750 júniusában a győztes Abu 'l Abbász a palesztinai Jaffában a bukott dinasztia valamennyi férfitagját lemészároltatta.

[20] Lásd *Claude Cahen:* Der Islam. I. 52. old. skk.

A vérfürdőből csak Abd ar-Rahmán ibn Muáwija menekült meg, aki azután 756-ban Spanyolországban talált menedéket.[21]

Az Abbászida forradalom idején a különféle vallási és politikai csoportok között kialakult akcióegység nem maradt tartós. Abu Muszlim már 749-ben, Irak elfoglalása után szétverte Abu Szalama korábban őt támogató siita felkelőit. Ettől kezdve Ali pártjának helyzete rosszra fordult. Az Abbászidák saját mozgalmuk sikerein is okulva tudták, hogy milyen veszélyeket rejteget a föld alatti siita és kháridzsita propaganda a birodalom egysége és biztonsága, valamint az új dinasztia uralmának tartóssága szempontjából. Nyilvánvalóvá lett az is, hogy az Ali leszármazottainak trónigényét képviselő ellenzék kellemetlen konkurrenciát jelent. Mindkét fél a rokoni kapcsolatok elvét hangoztatta, és ebben a versengésben a siiták előnybe kerülhettek volna, hiszen az ő imámjaik a próféta egyenesági leszármazottai voltak, míg az Abbászidák uralma oldalági rokonság jogcímén alapult. Az új dinasztia intoleráns politikája kultikus téren is érvényesült. A 700-as éven végén — hogy elejét vegyék az esetleges újabb siita zendüléseknek — leromboltatták a mozgalom mártírjának, Huszainnak kerbelai emlékművét, amely ekkor már közkedvelt zarándokhely volt. Az elkövetkező évtizedekben számos siita vezető végezte életét vérpadon vagy a Bagdadból kormányzó Abbászida kalifák börtöneiben. Ezért szenvedett hosszú fogságot Músza al-Kázim, a hetedik imám (765—799) Hárun ar-Rasíd ibn al-Mahdí kalifa (786—809) uralkodása alatt, míg másokkal bérgyilkos végzett.[22]

Az Abbászida uralom első évtizedeiben folytatódott Ali pártjának irányzatokra való széthullása. Mohamed ibn Abdalláh és Ibráhim nevű testvére, Haszánnak, a második imámnak leszármazottai a 750-es évek végén léptek fel nyilvánosan. Híveik 762 szeptemberében lázadást robbantottak ki Medinában, Kufában és Baszrában, amelyet azonban az új kormány csapatainak hamarosan sikerült elfojtani. A mozgalom további sorsa szempontjából fontosabb volt az a szakadás, amelyet Dzsafar asz-Szádiq fiainak vetélkedése idézett elő. A siiták többsége a már említett

[21] Vö. *Geschichte der Araber.* 133—134. old.
[22] Lásd *Henri Laoust:* Les Scnismes dans l'Islam. 80. old.

Músza al-Kázimot ismerte el ekkor a mozgalom vezetőjének, de vele szemben Iszmáil nevű testvére is igényt tartott az imámi méltóságra. Az ő hívei a továbbiakban nem fogadták el a többiek által törvényesnek tekintett vezetőket, hanem Iszmáil leszármazottait tekintették a próféta örököseinek. Ily módon önállósult irányzatuk, az iszmáilita szekta egyike lett az iszlám későbbi története során fontos szerepet játszó síita csoportoknak.

Az üldözések következtében az Abbászida-kor elejétől a síita mozgalom politikai pártból végérvényesen vallási szektává alakult, amely a „hivatalos" iszlámmal polemizálva önálló hitelveket dolgozott ki, de megőrizte azt a képességét is, hogy szövetségese legyen az arab világ radikális társadalmi mozgalmainak.

IV. A SÍITA TEOLÓGIA ELVEI

1. Az alapelvek

Az iszlám nem ismeri a szigorú szabályok és egységesen értelmezett tanítás által körülbástyázott, kötelező érvényű dogmatikai vagy rituális rendszer fogalmát. Eszmevilágát éppen ezért a hit „pilléreinek" általános elfogadása mellett is a Korán-magyarázatok (tafszír), a jogi és teológiai iskolák nagymértékű tarkasága jellemzi. Az általánosan elterjedt *ortodox, szunnita* iszlám számára, amely maga is *sokféle irányzat összessége*, a hitelmélet kidolgozására, a Törvény (sarí'a) elveinek megállapítására négy forrás áll rendelkezésre. Az első és legfontosabb a próféta által adott közvetlen isteni kinyilatkoztatás, a Korán. A gyors társadalmi fejlődés eredményeként hamarosan kiderült azonban, hogy a szent könyv nem ad minden élethelyzetben elegendő útmutatást a hívő számára. Ezért a VIII. század végétől összegyűjtötték és a továbbiakban a Törvény forrásaként kezelték azokat a szokásokat (szunna) is, amelyek a próféta életének eseményeit, szóban elhangzott, de a Koránban nem rögzített kijelentéseit a társak emlékezetére hagyatkozó hagyománygyűjteményekben (hadísz) összefoglaló korai muszlim vallásfelfogáson alapultak.[1]

A Törvény érvényességének nagyarányú kiterjesztésére annak harmadik forrása, az analogia (qijász) teremt lehetőséget. Ha a hittudós új, de a Korán és a hagyomány által megválaszolt kérdésekhez *hasonló* probléma elé kerül, az analógia értelmében azt a Korán és a hagyomány által adotthoz *hasonló* válasz adásával kell megoldania. Végül a negyedik forrás a köz-

[1] Lásd *Goldziher Ignác:* Előadások az iszlámról. 41. old. skk.; *Hermann Stieglecker:* Die Glaubenslehren des Islam. *F. Schöningh:* Paderborn. 1962. 591. old. skk.

megegyezés, egyetértés (idzsmá). Ha ugyanis a Korán vagy a hagyomány értelmezésében vagy valamely vitás kérdés eldöntésében a hittudósok egy véleményen vannak, ez az egyetértés bizonyító erejű és egyben a Törvény forrásául is szolgál.[2]

Önálló irányzatnak, szektának az iszlám esetében csak azok a mozgalmak tekinthetők, amelyek a hit *alapvető* elvei vonatkozásában képviselnek különvéleményt, vagy a hitelvek forrásai tekintetében *radikálisan* eltérnek az ortodox felfogástól. A siita mozgalom önállóságával kapcsolatban már *Goldziher Ignác* felszólalt[3] az ellen a leegyszerűsítés ellen, amely a szunnita—siita szembenállás alapján a két irányzat közötti különbséget a hagyományok elfogadásában, illetve elutasításában látja. A siiták is elfogadják ugyanis a hagyományokat legfeljebb előnyben részesítik az Ali alakját kedvező színben feltüntetőket és elhagyják azokat, amelyek az első három kalifát és az Umajjádok politikai törekvéseit magasztalják. Nem lehet véletlen, hogy a szunna tekintélyét alátámasztó egyik fontos megnyilatkozást is éppen Alinak tulajdonították. A hagyomány szerint ő adta a felkelőkkel való tárgyalásra indulóknak a következő tanácsot: „Ne harcolj ellenük a Koránnal, mert ez különböző magyarázatot bir el és sokértelmű; harcolj ellenük a szunnával; ebből nincs számukra menekvés."[4] Az idők folyamán a siiták az ortodox iszlám által elfogadott hadisz-gyűjteményeken kívül saját mozgalmuk tradicióit is írásba foglalták. Az így keletkezett összeállítások közül Mohamed ibn Jaqub al-Kulini, a 939-ben Bagdadban elhunyt nagy hírű jogtudós munkája a legismertebb, amely tizenhatezer — egymástól igen eltérő hitelességűnek és értékűnek tekintett — hagyományt jegyez fel.

Erősen eltér viszont egymástól a szunnita és a siita álláspont az analógia alkalmazásának és a hittudósok véleményegyezése bizonyító erejének megítélését illetően. Különösen az utóbbit kárhoztatják határozottan Ali pártjának hívei, hiszen ez a közmegegyezés törvényesítette a muszlimok többsége szemében az

[2] Lásd *Goldziher Ignác*: Előadások az iszlámról. 56. old. skk.; *H. Stieglecker*: Die Glaubenslehren des Islam. 620. old.

[3] Vö. *Goldziher Ignác*: Előadások az iszlámról. 240. old. skk.

[4] Ugyanott, 41. old.

első kalifák, majd az Umajjád bitorlók trónra kerülését, és támasztja alá a kalifátus lényegéről és az utódlás elveiről vallott — és a síiták által egyértelműen elutasított — szunnita tanítást. A kalifátus értelmezése körüli nézeteltérés első pillantásra nem jelent többet, mint az utódlási vitában érdekelt pártok eltérő érdekeinek megfogalmazását. Az iszlám társadalmi rendjéről és hatalmi mechanizmusáról kifejtett különvélemény azonban nem tekinthető egyszerűen politikai-közjogi álláspontnak, mivel az evilági-politikai rendszer közvetlen dogmatikai megalapozottsága miatt a hitelvek és fennálló hatalmi viszonyok megítélése között a határok pontos megvonása lehetetlen. A síita mozgalom politikai különállása így eleve magában hordozta annak a lehetőségét, hogy a muszlim hittudomány kibontakozásával együtt Ali híveinek felfogása a hit alapjait érintő kérdésekben is eltávolodjék az ortodox tanítástól.

A sía, mint önálló vallási irányzat, fokozatosan módosította a muszlimok alapvető hitbéli kötelességeiről szóló prófétai tanítást. Mohamed a Koránban öt feltételt szabott minden híve számára: a hit nyilvános megvallását, mely szerint egy az Isten, Alláh, és Mohamed az ő küldötte; a napi ötszöri imát; a ramadán havi böjt megtartását; a jótékony célú adakozást; a zarándoklatot Mekkába, a Kábához. A síiták ezt az öt parancsot nem tartották elegendőnek, hanem megtoldották egy — a párt álláspontját igazoló — hatodikkal. Ez a mindenkori imámhoz a Hívők Urához, Mohamed és Ali leszármazottjához és vér szerinti, egyedül jogos örököséhez való feltétlen *ragaszkodás* követelményét fogalmazza meg a másik öttel egyenértékű elvként, közvetve arra is kötelezve ezzel minden síitát, hogy utasítsa el az ortodox iszlám utódlási elveit és az idegen dinasztiákból származó kalifák uralmát.

A síita teológia interpretációjában jelentősen módosul a hit nyilvános megvallásának követelménye is. A mozgalmat fenyegető üldöztetések, a külvilág ellenséges indulatai miatt a hívőnek a *körültekintés*, az *óvatosság* (taqijja) elvére kell hallgatnia. A szunnita felfogástól eltérően ezért a síitának nem kell minden helyzetben nyíltan vállalnia hitét, hanem bizonyos esetekben színleléssel, valódi meggyőződése letagadásával és elleplezésével kell önmaga és a mozgalom érdekét óvnia. Ennek az

illegalitás kívánalmait tekintetbe vevő nézetnek az alátámasztására a párt hittudósai Mohamed tanítására hivatkoztak, amely szerint „akár el van rejtve előle, ami szívetekben lakozik, akár közlitek vele, Allah tudja azt".[5]

A síita iszlám hitfelfogásával kapcsolatban gyakran megfogalmazódik az a vélemény, hogy az eredetileg politikai pártként létrejött mozgalom, amely híveit az Umajjád dinasztia uralkodásának utolsó évtizedeitől kezdve főleg nem-arab muszlimok körében toborozta, teológiai elvei kidolgozásában is idegen — perzsa és keresztény — mintát követett, szakítva Mohamed tanításával és a korai, *arab* iszlám vallási közfelfogásával. Ali pártjának nézetei azonban már igen korán, arab közegben megfogalmazódtak és hívei között később is szép számban voltak arabok, még akkor is, ha Mukhtar lázadásának idejétől a síita eszmék főleg a mawáli, a leigázott berber, perzsa tömegek körében hódítottak. A nem-arab vallási hagyományok természetesen jelentős befolyást gyakoroltak a sía eszmevilágára: a megváltásról, a megtestesülésről, az isteni értelem kiáradásáról szóló tételeik az iráni zoroasztrianizmus, a keleti kereszténység hatását is magukon viselik és ötvözik a prófétai tanítással ezeket az elemeket. Összességükben a síita hitelvek nem vezethetők le sem a korábbi — már Mohamed jóvoltából is zsidó és keresztény motívumokat adaptáló — muszlim tanításból, sem csak idegen vallási rendszerek hatásából.[6] Ali híveinek teológiája minden eszmei hatásnál közvetlenebbul kapcsolódott össze a párt politikai helyzetével és azzal a társadalmi és szociális szereppel, amelyet az impérium arab és nem-arab népeinek életében az iszlám története során betöltött. Ennyiben másodrendű kérdés az, hogy milyen arányban hatott a korai iszlám vagy a szomszédos vallási kultúrák bármelyike a síita mozgalom szellemi fejlődésére. Jóval fontosabb annak tudomásulvétele, hogy a kalifátus utódlási vitáinak egyik részeséből a birodalom népei társadalmi, szociális és etnikai sérelmeinek megszólaltatására al-

[5] Kor 3.27. Vö.: *Goldziher Ignác:* Előadások az iszlámról 212—213. old.; *G. E von Grunebaum.* Der Islam im Mittelalter. Artemis Verlag, Zürich 1963 244. old. skk. és 524—525 old.

[6] Lásd *Goldziher Ignác:* Előadások az iszlámról. 242—243. old.

kalmas vallási irányzattá lett síita mozgalom a dogmatikai rendszer által adott határokon belül igyekezett választ adni a hívek létproblémáira. A radikális vallási és társadalmi elvárásokat kielégíteni képes elemek megjelenése nem a külső hatások következménye, hanem a párt történelmi helyzete szabta meg, hogy mikor milyen hagyományok átvételére volt szüksége vagy milyen muszlim vagy nem-muszlim hitelveket kellett elvetnie.

A síita doktrína szigorúságát, teológiai rendszerének jellegét megítélni kívánó értelmezések gyakran egymástól merőben eltérő véleményeknek adnak hangot. Az egyik szélsőséges nézet Ali pártjának elveiben felismerni véli „a szabad gondolat reakcióját a szűk és hajthatatlan ortodoxia ellen"[7]. Mások viszont a síita felfogásban az iszlám legbigottabb, végletesen fanatikus és irracionális interpretációját látják, amely határozott visszalépést jelent a szunnita teológiában megvalósuló szabadelvű, türelmes és mértéktartó, erősen racionalizálásra hajló hitfelfogáshoz képest. Az tény, hogy a síita mozgalom tanrendszere misztikus hajlandósága tekintetében messze meghaladja az ortodox elképzelést. Jóval nagyobb a szubjektív elemek aránya is, ami egyszerre forrása a mozgalom befelé forduló konzervativizmusának és annak a rendkívüli adaptatív készségnek, amely révén az irányzat változó történelmi körülmények között is megőrizte életképességét.

Ali pártjának a külvilággal való kapcsolatát a vallási türelmetlenség jellemzi, élesen elütve ezáltal az iszlám *általában* türelmes felfogásától. Az illegalitás, a kisebbségi helyzet, a vélt vagy valóságos üldözöttség érzete, párosulva a mozgalom radikális társadalmi céljainak megvalósítása elé tornyosuló akadályok legyőzhetetlenségének tényével, arra vezetett, hogy a hitelvekben és a napi vallási gyakorlatban az iszlám szabadelvűségét a síita szigorúsága váltsa fel. Ez megnyilvánul akár a nem-muszlimokkal, akár a szunnitákkal szembeni ellenséges érzelmekben, de abban is, hogy a mindennapi életben a tilalmak sokasága veszi körül a hívőt. Így csak a síita felfogás ismeri a hitetlenek-

[7] Ugyanott, 243. old.

kel való testi érintkezés tilalmát, vagy azt az elvet, amely a vegyes házasságot megengedhetetlennek minősíti, közvetlenül is szakítva a szunniták rituális „liberalizmusával".

2. Nézetek a próféta utódjáról

A szunnita és a siita hitelmélet közötti legalapvetőbb véleménykülönbség a muszlim közösség vezetőjéről, a próféta utódáról vallott felfogásban fogalmazódott meg. A szunnita nézet szerint a kalifának az umma, a hívek közössége élén állva irányítania kell a hívők vallási és világi tevékenységét és vezetnie kell a mozgalmat a próféta által megjelölt evilági és túlvilági célok elérése érdekében. „A muszlimok élén szükségképp állnia kell valakinek, aki gondoskodik törvényeik végrehajtásáról, határaik megvédéséről, seregeik felszereléséről, a kötelességszerű adók beszedéséről, az erőszakoskodók, tolvajok és útonállók elnyomásáról, istentiszteleti gyülekezetek rendezéséről, a gyámságra szoruló kiskorúak kiházasításáról, a hadi zsákmány igazságos szétosztásáról és hasonló törvényes szükségletekről, melyekről a község egyes embere nem gondoskodhatik."[8] Ennyiben a kalifa a hívők felett álló végrehajtó hatalom megtestesítője, a legfőbb bíró és a hadsereg irányítója. Törvényhozó hatalommal azonban — természetesen a szó teológiai és nem politikai értelmében — nincs felruházva: nem tanító tekintély, akinek méltósága Mohamedéhez volna mérhető. Ez a felfogás határozza meg a szunnita nézeteket arról is, hogy milyen jogcíme lehet az uralkodónak a muszlimok feletti hatalom gyakorlására. A kalifa semmiképpen sem Allāh kiválasztottja vagy a próféta felhatalmazottja; a lelki, erkölcsi, emberi tökéletesség megtestesítőjének ezért nem is tekinthető. Trónra lépése *csak* politikai eseményektől, megválasztásától vagy a dinasztikus folytonosság elvének érvényre jutásától függ, az általa gyakorlandó hatalom pedig ugyancsak főként világi természetű. Ő „isten földi árnyéka" — Umar óta a „Hívők Ura", akinek minden muszlim feltétlen engedelmességgel tartozik — hatalmát ezért csak az isz-

[8] Ugyanott, 215. old.

lám szent Törvénye korlátozza. A szunnita teológiai és vallásjogi irodalom a síita nézetekkel folytatott vitában kiemelkedő jelentőséget tulajdonít a kalifa-tan pontos megfogalmazásának, az államjogi kérdések tisztázásának. Az Abbászida kalifátus idejében született „klasszikus" szunnita értelmezések közül a jeles bagdadi jogtudós, Abu al-Haszán al-Mawardi (974—1058) főműve, „A kormányzat alapelvei" a legnevezetesebb. Ő is hangsúlyozta, hogy a kalifák hatalma politikai, nem pedig vallási természetű.

A muszlimok fölötti isteni eredetű vallási és politikai hatalom *csak* Mohamed, az isteni küldött személyében valósult meg, az ő halálát követően azonban többé már nem létezik. Ezért utódai, a kalifák nem Allah által inspirált karizmatikus uralkodók, hanem a közösség által kijelölt vezetők csupán. Al-Mawardi felsorolja a kalifa alkalmasságának, rátermettségének ismérveit is. A Hívők Urának feddhetetlen erkölcsű muszlimnak kell lennie, olyannak, aki ismeri a Törvényt és alkalmas annak szellemében kormányozni a közösséget. Nem lehet testi fogyatékos. Határozottnak kell lennie az állam ügyeinek intézésében és olyannak, aki bizvást hagyatkozhat gazdag tapasztalataira. Fontos az is, hogy képes legyen lankadatlan erővel és állhatatosan harcolni a hit védelmében. Mindezeken túl azonban al-Mawardi is megállapítja: a kalifa csak Mohamed törzséből, a Quraisból származó férfi lehet. A szunnita felfogás ezzel az „arisztokratikus" megszorítással, a mekkai eredetű előkelők uralmának alátámasztásával egyszerre zárja ki Ali híveinek *közvetlen* leszármazási elvét és a kháridzsiták demokratikus, szabad választást követelő nézetét a kalifai hatalomról. Az uralkodó alkalmasságának megállapítása mellett al-Mawardi beszél a kalifa feladatairól is. A politikai hatalom és az iszlám hagyományok összhangját, az igazságosság érvényesülését kell szolgálnia a kalifa minden cselekedetének. Feladata a közösség megóvása, az egyes hívők életének és vagyonának megvédelmezése, a bűnösök megbüntetése. Hadserege révén gondoskodnia kell a határok védelméről, be kell szednie az adókat. Jogában áll irányítani a közpénzek kezelését, és kinevezni az állam fő tisztségviselőit. Személyesen kell ellenőriznie, hogy a muszlimok közösségében maradéktalanul megvalósulnak-e mindazok az útmutatások, ame-

lyeket Mohamed adott hívei számára.[9] Nem illetékes viszont a kalifa a szunnita felfogás szerint a prófétai tanítás értelmezésére, a hitelvek módosítására vagy új hittételek kimondására, mint ahogy kezdetben még az sem képzelhető el, hogy egyidőben két vagy több kalifa uralkodjék az igazhívők felett. Ennek megfelelően a síita és kháridzsita mozgalom ellenzékisége, a kalifátus jogszerűségét megkérdőjelező felfogása a szunnita teológia számára nem más, mint nyílt támadás az iszlám egységének és egyetemességének prófétai elve ellen.

A síita mozgalom államjogi nézetei lényeges pontokon térnek el a szunnita közfelfogástól. Mereven szembefordulnak a kalifátus minden olyan értelmezésével, amely a Hívők Urában nem lát egyebet, mint a muszlim társadalom hierarchikus rendszerének élén álló politikai vezetőt. Ali pártjának felfogásában az imám-tan, a hívők vallási és politikai vezetőjéről kidolgozott elmélet az ortodoxiától való elvi eltérés alapja és kiindulópontja. Az iszlám feletti hatalom ideálját számukra a szakrális-karizmatikus imámátus intézménye jelenti, amely az uralkodó számára korlátlan vallási és politikai hatalmat biztosít. Az imám a síita elveknek megfelelően nem egyszerűen politikai-közjogi értelemben kormányozza híveit, mint a szunnita értelmezés szerint a kalifa, hanem egyben prófétai és tanító tekintély is, Mohamed isteni elhivatottságának örököse és művének folytatója. Hatalmának forrása nem evilági tényezőkben, választásban, a hívek közötti személyét illető megegyezésben keresendő, hanem az isteni akarat megvalósulásában. Együtt jár ezzel az is, hogy a síiták a szunnita kalifa-tannal szemben, amely a Hívők Urát az emberi kiválóság, tökéletesség megvalósulásának tekinti, a maguk imámjait az emberfeletti, az isteni teljesség vonásaival ruházzák fel.

Az az isteni fényszubsztancia, amelynek az imámok természetfeletti vonásaikat köszönhetik, a síita teológia szerint Ádám, az első ember óta öröklődik a kiválasztottakban nemzedékről nemzedékre. Abd al-Muttalib fiaiba, Abdalláhba és öccsébe, Abu

[9] Lásd *G. E. von Grunebaum:* Der Islam im Mittelalter 202. old. skk.; *M. M. Sharif (red.):* A History of Muslim Philosophy. I. köt. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1963. 717. old. skk.

Tálibba költözve ez a fény kettévált és így szállt tovább gyermekeikre, Mohamedre, a próféta és „igazi" örökösére, Alira, akinek leszármazottaiban, az egymást követő imámokban öröklődik nemzedékről nemzedékre.[10] Ezzel az elképzeléssel szorosan összekapcsolódik a síita mozgalom imám-felfogásának még a próféta halála utáni utódlási harcok idejéből származó, de politikai elvből hamarosan vallási megfontolássá lett alapkövetelménye, mely szerint az iszlám feletti hatalom jog szerinti birtokosai a próféta egyenesági leszármazottai, Ali és ivadékai. A leszármazás elvének alkalmazása azonban a síita imám-tanban merőben mást jelent, mint a szunnita felfogásban, ahol a törzsi-nemzetségi hegemónia megőrzésének, majd a dinasztikus folytonosság igazolásának eszköze. Ali hívainek hitfelfogásában a prófétai származás nem egyszerűen a vérségi szempont érvényesítése, hanem a személyi alkalmasság garanciája, hiszen az imám földöntúli vonásai Mohamed leszármazottainak sorában öröklődnek tovább.

A síita irányzatok egy része úgy tartja, hogy magát Alit még életében utódjának jelölte a próféta. Mohamednek erről az állítólagos „politikai végrendeletéről" heves vita folyt az idők folyamán. A szunniták tagadták létezését, a síita hagyományok viszont még a kijelölés részleteit is ismerni vélték. Erről tesz tanúbizonyságot a mozgalom első történetírójának, az akkor ismert világ egész históriáját megörökítő Ibn Wádih al-Jaqúbinak (megh. 891) elbeszélése is. „Mohamed éjnek idején indult útnak, hogy visszatérjen Mekkába. Amikor elérkezett arra a helyre al-Dzsahfa közelében, amelyet Ghadir Khummnak neveznek . . ., felemelkedett, hogy tanítson. Megragadta Ali ibn Abi Tálib kezét és beszélni kezdett: »Kedvesebb vagyok én a hívőknek, mint saját maguk?« Az így válaszolt: »Igen, ó Isten Küldötte.« Erre Mohamed azt mondta: »Akiknek a mestere én vagyok, a klienseké (maula) azoknak a mestere Ali lesz. Ó Uram, legyen barátod, aki neki barátja, és legyen ellenséged, aki neki ellensége.« Azután folytatta (a beszédet): »Ó ti emberek, én most utat mutatok nektek és ti hozzám jöttök majd a paradicsom kapujá-

[10] Lásd *Goldziher Ignác:* Előadások az iszlámról, 216. old.; *G. E. von Grunebaum:* Der Islam im Mittelalter, 241. old.

ban. Amikor pedig odaérkeztek, két dologról kérdezlek titeket; ugy vélekedtek majd helyesen arról, hogyan viselkedjetek velük szemben halálom után.« Erre azt kérdezték: »Melyek ezek a dolgok, ó Isten Küldötte?« Azt felelte: »A legnagyobb kincs Isten Könyve, amelynek egyik vége Isten, másik vége a ti kezetekben van. Ragaszkodjatok hozzá, ne veszítsétek el és ne változtassátok meg azt. A másik kincsetek az *én ivadékaim*, az *én házamhoz tartozók*«."[11]

Ali Mohamed által kapott megbízatást tehát arra, hogy utódaként a hivők élére álljon. A képzet elterjedtségét bizonyítja, hogy a mozgalom bagdadi hívei 963-tól Mu'izz ad-Daula, az északnyugat-perzsiai Bujida dinasztia egyik fejedelme kezdeményezésére rendszeresen megülték a Jaqúbi által megörökített esemény emléknapját (Íd al-Ghadír Khumm), mint annak az évfordulóját, amikor a próféta Alit, az első imámot utódjává kijelölte és a muszlimok élére állította.[12]

3. A síita imám-tan

A Hivők Ura, a muszlimok vallási és politikai vezetője a síita felfogás szerint nem lehet más, csak Ali, a próféta személyes választottja és az ő leszármazottai, örökösei, az imámok. Igaz ugyan, hogy ezt a címet a második kalifa, Umar óta viselik a szunnita uralkodók is, de valójában nincsen joguk hozzá; ők csak méltatlan bitorlói annak a hatalomnak, amely isteni sugallat hatására és a próféta akaratából vejére szállt, és amelyet a *kijelölés* aktusa révén az imámok apáról fiúra örökítenek tovább az idők végezetéig.

Alinak és utódainak természetfeletti vonásokkal való felruházása, személyük dogmatikai fontosságának felnagyítása újabb kérdést vet fel a síita hitelmélet számára: azt, hogy milyen az imámok sorának viszonya magához a prófétához. Ez, Mohamed, a Küldött és utódai kapcsolatának, a prófétai és a kalifai hata-

[11] Jaqúbi elbeszélését idézi *G. E. von Grunebaum:* Der Islam im Mittelalter. 242—243. old.

[12] Lásd *G. E. von Grunebaum:* Ugyanott, 243. old.; *Goldziher Ignác:* Előadások az iszlámról. 240. old.

lom jellegének problémája a szunnita iszlám számára sem ismeretlen. Az ortodox közfelfogás azonban egybehangzóan tagadja, hogy az uralkodó hatalma és küldetése vagy a kalifák személyisége összemérhető volna Mohameddel és az ő méltóságával. A Hivők Ura csupán evilági „tiszttartója" a prófétában lakozó isteni hatalomnak és tökéletességnek. Hasonlóan vélekedik az ortodox teológia a siiták imámjairól is. A próféta leszármazottait tisztelik bennük, magát Alit pedig a legtöbbre tartják a kalifák közül. Az imámok többségét is úgy emlegetik, mint koruk legkiválóbb muszlimjait, akik erkölcsi feddhetetlenségükkel, bölcsességükkel és vallási buzgóságukkal minden hivő becsülését kiérdemelték. Ennek megfelelően mondja Mohamed al Báqirról, az ötödik imámról egy szunnita teologus: „Kitűnő ember volt az utódok nemzedékéből, kimagasló tudós, akinek kiválóságáról mindenfelől megegyeznek; Medina városának törvénytudói között számot tesz."[1] Végső soron azonban ő is ember, akinek személyisége ugyanúgy nem fogható a próféta magasztos, elhivatott lényéhez, mint ahogyan egyetlen más hivőé sem.

Mohamed és Ali viszonyának pontos megfogalmazása körül a siita hitelméletben hosszas vita bontakozott ki, amelynek eredményeként kétféle megközelítési mód, a mozgalom kétféle teológiai irányzata különült el egymástól. Ezek közül az egyik a „mérsékelt" csoportok felfogása volt, amely szerint Mohamed és Ali személyisége között minőségi különbség van a próféta javára.

Az első imám is isten által inspirált vezetője a hivők többségének, emberfeletti vonások hordozója, de ő sem hasonlítható a Mohamedben megvalósuló isteni hatalomhoz és tökéletességhez, hanem csak részesül abból származása és a próféta általi kiválasztása folytán. Ali és utódai tisztelete ebben a megvilágításban szerves egységet képez a próféta és a Törvény iránti odaadással és így biztosítja az iszlám vallási céljainak beteljesülését. „Isten megismerése magába foglalja, hogy igaznak valljuk Istent és az ő prófétáját, hogy bensőleg ragaszkodjunk Alihoz, hogy engedelmeskedjünk neki és a helyes vezetés imámjainak, kik ő reá következtek, hogy megtagadjuk ellenségeit:

[1] Idézi *Goldziher Ignác:* Előadások az iszlámról, 222. old.

így ismerhető meg az Isten . . ."[14] Az imámok tisztelete és követése tehát a „mérsékelt" felfogás szerint az a mód, amely lehetővé teszi, hogy a hívő megértve Mohamedet és az ő tanítását, közvetítése révén eljusson Allah lényegének befogadásához.

A „mérsékeltek" felfogását elutasító csoportok képviselik a síita dogmatikában a szélsőséges-misztikus típusú értelmezést. Ók a „túlzók" (ghulát), akik tagadják a próféta magasabbrendűségét az imámokkal szemben, vagy egészen odáig is elmerészkednek Alinak és leszármazottainak a tiszteletében, hogy vezéreiket az „Isteni Tanító" *elé* helyezik. A „túlzók" hitfelfogásának sarkalatos pontja a megtestesülésről (hulul) szóló tanítás, amely szerint az imámokban az isteni tökéletesség ölt emberi formát. Ez az isteni szubsztancia költözik tovább (tanasuh) az egymást követő nemzedékek imámjaiban, felruházva őket a muszlimok feletti isteni eredetű — evilági és túlvilági — hatalom vonásaival. Ezzel az értelmezéssel a „túlzók" elvetik a szunniták és a „mérsékeltek" azon nézetét, hogy isten és ember között a közvetlen kapcsolat csak a próféta *közvetítésével* valósulhat meg. Így feloldják a Mohamed és az imámok között levő különbséget, sőt módot adnak arra is, hogy Alit és utódait egyenesen isteni lénynek tekintsék.[15]

A síita mozgalom „túlzó" eszméi az imám-tan kidolgozása, Ali személyiségének felmagasztalása közepette folyamatosan telítődtek a népi vallásosság, a vallási folklór antropomorf elemeivel, amelyeket a „hivatalos" szunnita teológia eleve elutasított, mint a politeizmushoz (sirk) vezető gyanús gondolatokat. Ali jelentőségének a fokozásához Mohamed jelentőségének a lekicsinylése szolgáltatta a legegyszerűbb eszközt. Néhány síita teoretikus úgy vélte, hogy már Mohamed prófétai elhivatása is félreértés eredménye. Allah ugyanis Alit szemelte ki, a kinyilatkoztatást közvetítő Gábriel arkangyal azonban tévedésből a prófétának adta át isten üzenetét. Mohamed tehát jogtalanul bitorolta csupán mindazt, ami jog szerint *eleve* vejét illette

[14] Idézi *Goldziher Ignác:* Ugyanott, 214. old.

[15] Lásd *Henri Laoust:* Les Schismes dans l'Islam, 409. old. skk.; *Goldziher Ignác:* Előadások az iszlámról, 217. old. skk.; *G. E. von Grunebaum:* Der Islam im Mittelalter, 174. old. skk.

volna, halála után azonban Ali, majd a soron következő imámok elfoglalhatták méltó helyüket a muszlimok vezetőiként.

Más módon oldotta meg Ali előtérbe állítását a siiták „túlzó" irányzatához tartozó nuszairija szekta. Alapítója, Mohamed ibn Nuszaír al-Namíri, a tizedik imám, Ali an-Naqí (830—868) híve és munkatársa volt, aki a 860-as években lépett fel önálloan. Azt tanította, hogy Mohamed csupán fátyol (hidzsab), amely elfedi Alit a hívők szeme elől. A tanítás mélységeibe való behatolás ezért csak úgy történhet meg, ha a próféta nyilvános tanításán túllépve eljut az igaz muszlim az első imám által hordozott rejtett hitigazságok felismeréséig.[16] Általánosan elterjedt a szélsőséges irányzatok körében egy olyan elképzelés is, hogy Mohamed szerepe csak előkészítő jellegű, mint a kinyilatkoztatás előhírnökéé; a beteljesedés, megvalósulás csak Ali személyében érkezett el. Őróla egyesek, mint Abdalláh ibn Szabah is, úgy vélekedtek, hogy a próféta *választottja* (wászi), sőt a soron következő imámok is valamennyien elődjük wászijaiként lépnek fel. A választott küldetése pedig az, hogy beteljesítse, amit az előtte járó csak meghirdet: Mohamed művének beteljesedése ezért Ali közbejötte nélkül elképzelhetetlen volna.

Minden tekintetben a legszélsőségesebb az az elképzelés, amely Ali-Isten vallóinak csoportjában (Ali-iláhi) fogalmazódott meg. A próféta vejének nyílt istenítése már nem csupán Mohamed szerepének kisebbítését jelenti, hanem szakítást az iszlám alapelvével, az egy istenben és annak feltétlen egységében (tawhid) való hittel; ez már olyan eretnek, hitetlen (káfir) vélemény, amely visszatérést jelent a politeizmushoz (sirk). Képviselői a XX. századit éltek elszórva az iszlám világban, bár ezt a tanítást a szunnita muszlimok mellett a siiták döntő többsége is ellenségesen fogadta.[17]

A „mérsékelt" és „túlzó" siita irányzatok egyetértenek abban, hogy Ali és az utána következő imámok *belső természetüknél fogva* tökéletesek. Vonatkozik ez elsősorban arra, hogy ítélke-

[16] Lásd *Henri Laoust:* Les Schismes dans l'Islam. 147. old.; *Goldziher Ignác:* Előadások az iszlámról. 218. old.; *Claude Cahen:* Der Islam. I. 211. old. és 213. old.

[17] Lásd *Goldziher Ignác:* Előadások az iszlámról. 217. old.; *Germanus Gyula:* Az arab irodalom története. Gondolat Kiadó 1973. 65. old.

zésükben valamennyien tévedhetetlenek; kijelentéseik bizonyító ereje nagyobb, mint az érzékelésé, a tapasztalásé. Ez magyarázza feltétlen tanítói tekintélyüket is; megnyilatkozásaik felérnek a Korán vagy a hagyomány szavával, ezért nincs szükség arra, hogy szavaik igazságát a hittudósok aprólékos vizsgálatának vessék alá. Az imámok tanítói tevékenységével összefüggésben azt is tudni vélték, hogy a Mohamed által közvetített kinyilatkoztatás csak részben hangzott el nyilvánosan; a próféta „titkos" kinyilatkoztatást is kapott, ennek tartalmát azonban csak utódjával, Alival közölte, majd pedig az imámok apáról fiúra adták tovább. Ez a rejtélyes tudás kiterjed a jövő ismeretére csakúgy, mint isten és a világ lényegének megértésére. A szunnita felfogás Mohamedet sem tekinti *eleve személy szerint tökéletesnek:* Allah kegyelme teszi csupán arra alkalmassá, hogy közvetítse-közölje a kinyilatkoztatást, mint ahogy személyi kiválóságai is csak prófétai elhivatottságának velejárói. A siiták erről is másképpen vélekednek. Az ő imámjaik bűntelenek: születésük pillanatától az isteni tökéletesség hordozói, akik felette állnak minden emberi gyengeségnek, gyarlóságnak. Ez nem jelenti azt, hogy a siiták vezetőikben a szemlélődő, passzív tökéletességet vélik megvalósulni; jó néhány irányzat kiegészíti ezt azzal, hogy az igazi imám cselekvő részese a párt küzdelmének: ő az, aki harcolva lép fel a mozgalom céljai érdekében és vezeti a kiválasztottakat, a prófétai család híveit a vallási tévelygésben elvakult sokasággal, a hamis kalifákkal szemben.[18]

A győzedelmes imámokról megfogalmazott tanítás azonban nem állta ki a gyakorlat próbáját. Az „Abbászida forradalmat" követő nehéz időkben a mozgalom hívei állandó zaklatásnak voltak kitéve, politikai esélyeik csaknem teljesen elenyésztek. Ez erjedési folyamatot idézett elő, amelynek eredményeként gombamódra szaporodott az egymástól teológiai és politikai értelemben is elhatárolódó síita szekták száma. Azok a csoportok, amelyek a fegyveres harc útját választották, többnyire felmorzsolódtak a kalifátus csapataival, a szunnita többséggel folytatott egyenlőtlen küzdelemben, bár a 850-es évektől, az

[18] Lásd *Goldziher Ignác:* Előadások az iszlámról. 219. old. skk. 242. old.

Abbászidák hatalmának gyengülésével párhuzamosan néhány síita programmal fellépő helyi dinasztia is feltűnt rövidebb-hosszabb időre. A másik út a vallási önállóság megőrzéséért cserébe a politikai aktivitásról való lemondást jelentette. A történelmi kilátástalanság azonban mindkét esetben elvi indoklást kívánt és az imám-tan végleges kidolgozása folytán a messianisztikus vonások, üdvtörténeti távlatok valamennyi síita irányzat felfogásának lényeges elemévé váltak.

Ilyen fejleménynek kell tekinteni a látható és láthatatlan imám közötti megkülönböztetés megszületését. Már Abdalláh ibn Szabah felvetette annak a lehetőségét, hogy az imám időlegesen eltűnhet hívei szeme elől. Később általánossá vált a síiták körében az a meggyőződés, hogy Ali leszármazottainak sora egy idő után megszakad; a látható imámokat felváltja a láthatatlan, az „elrejtett", aki ismeretlenül lappang a világban és csak az idők beteljesedésekor lép fel nyilvánosan. Eltérő vélemények alakultak ki a síiták között a látható imámok számát és a „rejtőző" személyét illetően. Az imámija, a legjelentősebb síita csoport tizenkettőben határozta meg látható vezetőinek számát. Későbbi hagyományaik tudni vélték, hogy amikor Haszán al-Aszkari, a tizenegyedik imám 873-ban meghalt, fia és utóda, Mohamed ibn al-Haszán még csak 7—8 esztendős gyermek volt. Ő azonban soha nem lépett apja örökébe, hanem valószínűleg még ugyanabban az esztendőben Bagdadban elhunyt. Hívei benne látták az „elrejtőzőt". Halálhírét nem vették tudomásul, hanem színes történetben beszélték el csodálatos eltűnését. Eszerint a kisfiú egyszer bement egy barlangba és ott nyoma veszett. Hiába keresték a környéken és magában a barlangban is, mert ettől kezdve senki sem látta többé. Követői tudni vélték, hogy isten angyalai ragadták el a gyermek-imámot, aki ember számára láthatatlanul él tovább az égben és egyszer majd visszatér a földre, hívei közé. Az utód eltávozása után kialakult az a felfogás, hogy a gyülekezet vezetői most már olyan Közvetítők, akik kapcsolatot tartanak az eltávozottal és előkészítik visszatérését.[19]

Az elrejtőző majd visszatérő imám személyét illetően igen

[19] Lásd ugyanott, 225. old. skk.; *Claude Cahen:* Der Islam. I. 209 old.

sokféle nézet terjedt el. Néhány hittudós még a számmisztikát is segítségül hívta a látható imámok számának megállapítására, míg mások azt állították, hogy az „igazi" csak a prófétával azonos név — Mohamed ibn Abdalláh — viselője lehet. Közös vonása viszont mindezeknek a spekulációknak, hogy tagadják a kiválasztott halálának tényét, azt állítva, hogy az eltávozó tovább él, távol az emberek világától. Ennek a tanításnak megerősítésére az imámok állítólagos mondásait használja fel valamenynyi irányzat. Ezért mondatják Músza al-Kázim imámmal az ót „elrejtettnek" tartó szekta hagyományai: „Aki rólam azt beszéli neked, hogy engem betegségben ápolt, engem mint halottat mosott, fűszerezett, halottas lepelbe takart, sírba bocsátott le, sírommak porát magáról lerázta, azt bélyegezd meg hazugnak. Ha (eltűnésem után) felőlem kérdeznek, legyen az a felelet: él, Istennek hála; átok mindenkire, aki felőlem megkérdezve, azt feleli: meghalt."[20]

A síita hitfelfogás a rejtőzködő imámról szóló tanítást összekapcsolta a visszatérés (al-radzsa) fogalmának használatával. Ali és utódai természetfelettiségének feltételezése lehetőséget teremtett az imámok halhatatlanságának kimondására. A visszatéréskor az eltűnt testi valóságában jelenik meg újra hívei élén, de most már mint győzedelmes Imám-Mahdi, szabadító, aki helyreállítja a próféta családjának hatalmát, véget vet a hívőket sújtó megpróbáltatásoknak és megújítva beteljesíti Mohamed művét. Az Imám-Mahdi még testi távollétének idején is „a korának élén álló", küldetése pedig „a világot igazsággal és joggal megtölteni". Egyes teológusok előjelekből következtettek arra, hogy mikor tér vissza a hívők közé, mások meg úgy vélik, hogy az az igaz Mahdi, „aki az egész világot aláveti az iszlámnak, s aki alatt a boldog aranykor beköszönt". Ez a Mahdi-eszme a korai síita mozgalom számára nem jelenthetett többet, mint annak az ígéretét, hogy Ali utódai az arra alkalmas pillanatban győzedelmeskednek majd és így visszanyerik a jog szerint őket megillető hatalmat. A párt utódlási esélyeinek gyors csökkenésével és a mozgalomhoz kötődő tömegek szociális elégedetlenségének fokozódásával azonban ez a *politikai optimi-*

[20] Idézi *Goldziher Ignác:* Előadások az iszlámról, 226—227. old.

mus üdvtörténeti távlatot kapott és „lelki" vigaszul szolgált az iszlám világában lejátszódó — gyakran drámai — eseményekkel szemben. De forradalmi vonásai is voltak ennek a megváltóvárásnak: cselekvésre ösztönöztek, kilátásba helyezve a világnak az „igazi" iszlám szellemében való átalakítását, és módot adtak arra, hogy a magukat az Imám-Mahdinak kijelentő vezérek a társadalmi igazságtalanságokat orvosolni akaró népmozgalmakat teremtsenek a síita felfogás talaján, mint ahogy a szeparatista próbálkozások is gyakran választották a megváltás jelszavát.

A síita dogmatikai felfogás a szunnita iszlám hitelméletét elmarasztalta azért is, mert a Törvény értelmezése során csak a külsőségekre, a formai elvekre és jogi normákra van tekintettel. Az ortodox muszlimok ezért híján vannak a bölcsességnek és a hit dolgairól való mélyebb tudásnak, amely kizárólag a síita muszlimoknak, az igazság vallóinak (al-adlijja) jut osztályrészül. Maga ez a belső ismeret két úton szerezhető meg. A mozgalom szélsőséges csoportjainak nézetei között a lelki belátás (ma'rifa), az irracionális intuíció a vallási tudás forrása; ez a vélemény közvetlen kapcsolatot teremt a „túlzók" teológiai elképzelései és az iszlám misztikus elméletei, főleg a perzsa és antik hermetikus tradícióra támaszkodó szufi misztika között. Ezzel áll összefüggésben a Törvény allegorikus magyarázatáról kidolgozott és a síita körökben is népszerű eljárás. A Korán történeteit ez az eljárás nem csupán szó szerint értelmezi, sőt a közvetlen jelentésről úgy véli, hogy az csak fátyol (záhir), amely eltakarja a kinyilatkoztatás lényegét a beavatatlanok, a felületes szemlélők elől. A jelképek mögött meghúzódó belső értelem (bátin) megismerésére, a hit „titkának" megfejtésére kell tehát törekedni.

A „mérsékelt" irányzatok teológiája közeli kapcsolatban áll a szunnita iszlám racionális ihletésű hitelméleti törekvéseivel, amelyek az értelem fényénél kívánják vizsgálni a kinyilatkoztatást. Dogmatikai rendszerük, amely fő vonalaiban megegyezik a szunnita tannal — leszámítva természetesen az imám-tan okozta eltérést — isten egységéről és isten igazságáról szóló fejtegetésekből épül fel. De még az imám-elmélet megalapozása is az ortodox racionalistáknak a prófétáról vallott nézetéhez ido-

mul: az imám léte szükségszerű, hiszen isten bölcsessége és igazságossága folytán a muszlimok nem maradhatnak *helyes vezetés* nélkül. Ezért *kell*, hogy isten minden korban tévedhetetlen, általa inspirált vezért támasszon, aki a próféta művének folytatójaként őrködik a hit tisztasága felett és kormányozza az iszlámot.[21]

4. Síita szokásrendszer

A síiták kisebbségi helyzetéből, az illegalitás körülményeihez való alkalmazkodásuk kényszeréből következően körükben olyan, viszonylag szilárd szervezeti egységek alakultak ki, amelyek egyébként nem léteznek az „egyháziasság", a vallási kiscsoportok fogalmát sem nagyon ismerő iszlámban. Ali pártihívei kezdetben titkos gyülekezeteket hoztak létre, amelyek a gyülekezetvezető (dáí) irányításával szigorú konspirációs szabályok szerint tevékenykedtek és propagálták a mozgalom tanait a tömegek körében. Az imámok és a vezető hittudósok (mudzstahídok) rendkívüli tekintélye, az imám-tan teokratikus centralizmusa viszont a későbbiekben nagyobb mértékű differenciálódást idézett elő a hívők között és a hierarchikus viszonyok erőteljesebb kirajzolódásához vezetett, mint a prófetai hagyomány „demokratikus" vonásait napjainkig is sokban megőrző szunnita iszlámban.

Ami a síita és szunnita iszlámot egymástól elválasztó rituális különbségeket illeti, itt az eltérés igen csekély. Az ortodox irányzaton belül egymás mellett létező négy nagy vallásjogi és rituális iskola semmivel sem áll közelebb egymáshoz, mint a síához, amely mindössze 17 részletkérdésben tér el a közfelfogástól. Ezek közül talán a leglényegesebb a házassági jog értelmezésénél adódik. A síita elmélet ragaszkodik a hívő és nemhívő között kötendő házasságok megtiltásához, viszont a szunnitákkal ellentétben ismeri a meghatározott időre kötött, ideiglenes házasság intézményét, amelyet viszont kivon az említett

[21] Vö. ugyanott, 234. old. skk. és 254. old. skk.; *M. M. Sharif:* A History of Muslim Philosophy. I. köt. 199. old. skk.

tilalom érvénye alól. Azokban az esetekben, ahol a hagyományos jogi szemlélet könnyítést kínál, a síita álláspont előszeretettel dönt a régi, szigorú feltogás javára, nem fogadva el az újításokat indokló közmegegyezés (idzsmá) érvényességét.[2]

Az Alihoz és leszármazottaihoz való ragaszkodás mély nyomot hagyott a síita vallási irodalomban, amelynek egyik legkedveltebb témája „a próféta nemzetségének megpróbáltatásairól" szóló hagyományok feldolgozása. A témaválasztást indokolja az a vélekedés is, hogy „az Alihoz való szeretet megemészt minden bűnt, ahogy a tűz a száraz fát emészti". A ragaszkodás és a kegyesség megszabja, hogy a síita gondolatvilágban központi helyet kell kapnia a próféta vejének, az ő mellőztetésének és szenvedésének. Párthivei is arról ismerhetők fel, hogy „lestük a nélkülözésektől lesorvadt, ajkuk a szomjúságtól kiaszott, s szemük a szakadatlan sírástól csepegő". „Egy ember sem igazhitű, amíg Istent, a prófétáját, minden imámot és saját korának imámját el nem ismeri, míg őrá magát nem bízza, míg magát neki teljesen oda nem adja", ez a teljes odaadás pedig kötelezővé teszi a rettegést és a gyászt. A síita mozgalom normáinak megfelelően „megosztja" és „magára vállalja" Mohamed utódainak szenvedését.

Az erősen eltúlzott mértékű üldözésekre való emlékezés és a politikai-vallási célok keresztülvihetetlensége miatt támadt pesszimizmus sajátos irodalmi formát is teremtett: a hit mártírjairól, azok szenvedéséről és haláláról szóló martiriológiumok műfaját, amelyek párhuzamai hiányoznak a szunnita írásbeliségből. Ezeknek az írásoknak központi figurája Huszain, a Kerbelánál tragikus körülmények között elesett harmadik imám, a vértanúság szimbóluma; az idők folyamán általánossá lett azonban az a vélemény, hogy a próféta valamennyi utódának hozzá hasonlóan csak szenvedésben, üldöztetésben volt része. Ezért gyanús az, ha valakit a „családból" nem ér bántódás, hiszen a megpróbáltatásoknak csak a „Győzedelmes", az Imám-Mahdí eljövetele, a sía és az igaz hit végérvényes győzelme szabhat határt. Addig a gyász a hívő legalapvetőbb életérzése: „Huszaint

[2] Lásd *Goldziher Ignác.* Előadások az iszlámról. 237. old. skk. és 244. old.

siratnunk az életünknek, a lelkünknek dicsősége; másképpen a leghalálatlanabb teremtmények volnánk. Még a paradicsomban is gyászolni fogjuk Huszaint. Az érte való gyász az iszlám bizonyítéka. Síitának lehetetlen nem sírnia. Szíve élő sír; igazi sírja a lefejezett vértanú fejének." Ez a tragikus felfogás magyarázza meg a közmondást is, amely így szól: „Meghatóbb, mint a síita könny."[23]

Ez a sajátos szemlélet, a szunnita iszlámtól eltérő történelmi és vallási fejlődés lett a síita mozgalom sajátos viselkedés- és szokásrendszerének alapjává, miközben a hitélet formái is az ortodox gyakorlattól különböző elemekkel gyarapodtak. Nagy jelentőségre tett szert a mindennapi vallásosságban a szentek és a vértanúk tisztelete: az ő sírjaik fölé emeltek a legfontosabb síita mecseteket Mashadban, Qumban, Teheránban és a többi nagy vallási centrumban. A zarándoklat hagyományos muszlim szokása is jelentősen kibővült: a síita mozgalomnak megvannak a maga szent városai, amelyeket — túl a minden hívő számára már Mohamed által kötelezővé tett mekkai zarándoklaton — évente sok ezren keresnek fel. A szent helyek közül Kufa, a hagyományos síita központ Ali kalifai működésére és halálára emlékeztet; az első imám sírja is a közelben, En-Nedzsefben található. A legfontosabb zarándok-központ azonban az Ali pártjának szimbólumává lett Kerbela, ahol Huszain sírja van. Halálának évfordulója a síita mozgalom legfontosabb ünnepe, a gyász, a vértanúk emléknapja, amelyet a párt hívei a világ minden részén megtartanak. A megemlékezés fő színhelye azonban ilyenkor Kerbela, ahol több tízezres tömeg jelenlétében idézik fel 680. október 10 drámai eseményeit és elevenítik fel a próféta családjának szenvedéseit elbeszélő hagyományokat.

[23] Az idézetek forrása *Goldziher Ignác:* Előadások az iszlámról. 210—211. old.

V. A SÍITA ISZLÁM IRÁNYZATAI

1. Vallási sokféleség

A középkori muszlim hittudósok és historikusok egybehangzó állítása szerint az iszlám már az ezredforduló táján 73 szektára, önálló irányzatra szakadt, jócskán felülmúlva ezzel a két rivális vallási rendszer, a zsidó és a keresztény belső tagolódásának gazdagságát. A magas szám talán nem felel meg pontosan a valóságnak, annyi azonban tény, hogy az iszlám lazán építkező, dogmákat nem ismerő teológiai elvei sokféle értelmezésre adtak lehetőséget. Az irányzatok nagy számát a teológusok a muszlim vallásfelfogás erényének tekintették, arra a következtetésre jutva, hogy az interpretációk gazdagsága az iszlám sokoldalúságának, alkalmazkodóképességének és univerzalitásának a bizonyítéka. Az iszlám világában a szuverén hitértelmezés és a rituális önállóság lehetősége már a korai kalifátus időszakától általánosan elfogadott volt és lehetőséget teremtett arra, hogy a hirtelen világméretűvé duzzadt és a legkülönfélébb helyi hagyományokkal, vallási és kulturális örökséggel rendelkező területeket egyesítő birodalom ne egy egységes, dogmatizált iszlámot kényszerítsen a hívőkre, hanem keretül szolgáljon a helyi vallási, társadalmi, politikai feltételeket messzemenőkig méltányoló és azokból bőven merítő, népi elemekben bővelkedő vallásfelfogás számára. A teológiai magyarázatok és a rituális rendszerek sokfélesége azonban sohasem veszélyeztette az iszlám egységét, hanem természetes velejárója volt a muszlim közösség valláselméletének és mindennapi vallásgyakorlatának. Az egymástól élesen elkülönülő és egymást kizáró muszlim irányzatok keletkezésének hátterében kizárólag társadalmi, politikai nézetkülönbségek álltak, amelyek csak az iszlám egyik sajátos vonása, a vallási és a politikai szféra közvetlen egysége folytán öltötték

magukra az önálló vallási irányzat, nem pedig a laikus társadalmi mozgalom, politikai párt formáját. Ebből következik az is, hogy az egyes önálló irányzatok között kétségtelenül meglevő dogmatikai és rituális különbségek nem okai, hanem következményei az iszlám világában bekövetkezett intézményi-szervezeti elkülönülésnek. Jó példa erre a szunnita és a síita irányzat különválása. A Mohamed utódainak kijelöléséről folytatott vita politikai természetű törést idézett elő a muszlim közösségben, az egyes pártok azonban közjogi nézeteik kidolgozása során szükségszerűen jutottak el egymásnak ellentmondó hitelvek kimondásához, a politikai nézeteltéréseket ezzel egyben vallási önállóságuk megteremtésének előfeltételévé téve.[1]

Az iszlám síita ágazatára különösen jellemző az önálló mozgalmak, szekták elburjánzása. A legdöntőbb nézetkülönbség ezek között az áramlatok között az imámok számára, személyére, kiválasztásuk elveire vonatkozó kérdésekben van; a közösség vezetőjéről alkotott különvélemények ezekben az esetekben is csak később, fokozatosan vezettek el önálló dogmatikai elvek kimondásához. Az Ali hívei körében kibontakozó szektásodási folyamat oka egyébként — csakúgy, mint a síita irányzat megszületésekor is — a történelmi és politikai feltételek alakulásában keresendő. Az Umajjádoktól elszenvedett vereség után a próféta családjának hívei között többféle elképzelés élhetett a mozgalom jövőjével kapcsolatban, mint ahogy a párt vezetésére is több, eltérő politikai programmal fellépő jelölt akadt. Tovább bonyolódott a helyzet, amikor a síita törekvések a szociális elégedetlenség és a területi vagy etnikai különérdekek kifejezőjévé lettek. Az ilyen lokális mozgalmak többnyire saját — Alival és leszármazottaival már csak fiktív rokonságban levő — imámokat állítottak és hamarosan teológiai elveik tekintetében is önállósították magukat a síita többségtől. Az imám-tan módot adott arra, hogy a hatalomért küzdő helyi dinasztiák koholt bizonyítékok alapján mint új imámok szenteljék meg és támasszák alá ideológiai eszközökkel hatalmi igényeiket, vagy a népmozgalmak vezetői állítsák azt magukról, hogy ők a profetai örökség várományosai, az iszlám megújítói és beteljesítői.

[1] Lásd *Goldziher Ignác*: Előadások az iszlámról 197 old. skk.

A fontosabb síita irányzatok Ali családjának más és más leszármazottaiban vélték felfedezni az Imám—Mahdi és eltérően állították össze az imámok listáját is, attól függően, hogy Ali családjának melyik ágában öröklődött elképzelésük szerint az isteni kiválasztottság. Vannak, akik a negyedik, a hetedik vagy éppen a tizenkettedik utódig vezetik az imámok sorát és eltérnek egymástól abban is, hogy Haszán, Huszain vagy Mohamed ibn al-Hanafíja leszármazottai közül választják ki ezeket.

2. Az imámija

Napjaink legnépesebb síita csoportja az imámija. Nevezik őket tizenketteseknek is, mivel tizenkét látható imámot tartanak számon Alitól Mohamed ibn al-Haszánig, oly módon, hogy az imámi méltóságot Huszain egyenesági leszármazottai között örökítik tovább. Ezzel az eljárásával az imámija képviseli a síita irányzatok közül a leginkább Ali pártjának eredeti politikai álláspontját az egyenesági leszármazás elvének szigorú érvényesítésével. Az Umajjádok uralkodásának végső szakasza és az Abbászida kor első évszázada Huszain utódait tehetetlenségre kárhoztatta. Az ismétlődő üldözések közepette az imámok köztiszteletben álló jogtudósok módjára éltek és óvakodtak a gyakran nevükben kirobbanó síita színezetű lázadások élére állni. Ez a passzivitás, a kalifátus politikai rendjébe való belenyugvás is közrejátszott abban, hogy a radikális síita csoportok folyamatosan önállósították magukat és az így meggyengült imámija — legalábbis az ezredforduló körüli időszakban — átmenetileg háttérbe szorult, a vezető szerepet néhány politikailag és teológiailag egyaránt radikálisabb irányzatnak engedve át. Az imámija elerőtlenedéséhez hozzájárult az is, hogy sokáig megmaradt a régi etnikai és párt-keretek között, míg a belőle kiváló szélsőséges áramlatok már a VIII—IX. századtól utat találtak a birodalom helyzetükkel elégedetlen nem-arab népei, berberek, perzsák, belső-ázsiaiak felé és aktív harcot kezdeményeztek az Abbászida kalifátus, annak politikai és társadalmi rendje ellen.

Hosszú időre volt szükség ahhoz, hogy az imámija súlypontja is a mozgalom működése számára kedvező, a központi hatalom

által nehezen ellenőrzött vidékekre tevődjék át, de a X. századra ez is megtörtént: az irányzat ettől kezdve gyorsan elterjedt Iránban, majd a mongol hódítás után egyértelmű vezető szerepre tett szert a perzsák lakta tartományokban. A 900-as évek elején már helyi dinasztiák is felléptek az imámija programjával: Mardin körzetében egy arab törzs, a Banú Taghlib főnöke, Hamdán ibn Hamdún tett kísérletet a központi hatalomtól való elszakadásra és sikerült is néhány évtizedre függetlenítenie magát, elszakítva a kalifátustól Észak-Szíriát (944—1003).[2] Hasonló események játszódtak le Iránban is, ahol a Kaspi-tenger környékének hegyi törzsei az imámija hitén levő Búja-család vezetésével a 930-as évektől önálló államot hoztak létre, amely csak formailag tartozott a bagdadi szunnita kalifák fennhatósága alá. A Bújida dinasztia hamarosan annyira megerősödött, hogy 945-től Irakot is megszállta és „oltalma" alá vonta a tényleges hatalmukat már elvesztett Abbászida kalifákat. Az imámija mérsékelt elveinek megfelelően kerülték az összeütközést az iraki szunnita lakossággal és nem is igyekeztek erőszakos eszközökkel síitává tenni őket. Fő politikai ellenfelüknek az ugyancsak síita (iszmailita) Fátimida dinasztiát tekintették és velük szemben a szunnita iszlám védelmezőiként léptek fel.[3]

Politikai magatartásához hasonlóan mértékletesség jellemezte az imámíját teológiai felfogása tekintetében is. Alit és az imámokat a prófétával azonos tisztelettel övezték és abszolút tekintélynek vélték. Nem értettek viszont egyet a síita túlzókkal abban, hogy az imámok isteni lények volnának, a világszellem megnyilatkozásai. Hitték, hogy isten küldötteinek, a látható imámoknak a sora egyszer megszakad, elkövetkezik az „idő igazgatójának", a láthatatlan, de egyszer majd a hívek közé visszatérő Imám-Mahdinak a korszaka. Az utódlási vitáról, az első kalifák koráról elítélően nyilatkoztak, vétkesnek tekintve Abu Bakrt, Umart és Uszmánt, amiért a próféta szándéka ellenére mellőzték Alit, az Umajjád kalifákat pedig bitorlóknak tartották.

[2] Lásd *Geschichte der Araber.* I/1. köt. 180. old. skk.
[3] Lásd ugyanott, 184. old.

3. Zaiditák

A síita irányzaton belül zajló szektásodási folyamat korai szakaszában került sor — még az Umajjád-kor végén — a zaidita csoport, az ötösök önállósodására. Zaid ibn Abdalláh ibn al-Huszain 740-es felkelése és a síiták zöme által imámnak elismert Dzsafar asz-Szádiq elleni fellépése az Umajjád dinasztiát elsöprő belpolitikai válság meglétén túl azt az elégedetlenséget is bizonyította, amelyet a szegénysorsú, jelentős részben a nemarabok, a mawáli köréből kikerülő hívek az imámok passzivitása, a mozgalom tétlensége miatt éreztek. Zaid hívei a sikertelen felkelés után is megőrizték önállóságukat; az irányzat néhány évtized alatt megszilárdult és később is fontos tényezőjévé lett a síita iszlám fejlődésének. A zaiditák imám-tana lényeges eltérést mutat a többi síita irányzathoz képest, mivel nem korlátozza az imámok sorát Ali leszármazottainak egyik vagy másik ágára, hanem alkalomszerűen ismer el akár Haszán, akár Huszain leszármazottai közül bárkit vezetőjének. Ugyanakkor azonban kibővíti az imámmal szemben támasztandó követelmények sorát azzal, hogy csak az lehet imám „a ház népéből", aki, túl azon, hogy származása révén személyi alkalmassága, rátermettsége kétségtelen, hajlandó harcolva fellépni a próféta örökségének megszerzéséért. A zaiditák ideálja ennek megfelelően az aktív imám, magának a mozgalomnak pedig meg nem szűnő feladata, hogy minden bitorlóval és ellenséggel szembeszállva támogassa a „harcoló imámot". Ennek megfelelően a zaidita felfogás számára elképzelhetetlen a fennállóba való beletörődés vagy a békés együttélés a szunnita kalifátussal: ezért van az, hogy a korai síita felkelések zöme, amelyek az Abbászida korban kitörtek, kapcsolatban állt a zaidita nézetekkel. Fokozott evilági-politikai érdeklődésük mutatkozik meg abban is, hogy az imámijával ellentétben nem a világból kivonuló „elrejtettben", a győzedelmesen visszatérő Mahdiban hisznek, hanem abban, hogy a próféta leszármazottai között mindig akad olyan, aki, vállalva a sikertelenséget és a halált is, élére áll az Ali ügyéért harcba indulóknak. Az imámok tehát végtelen sorban követik egymást mindaddig, amíg a párt ügye nem győzedelmeskedik.

A zaiditák fokozott politikai aktivitása a síita iszlám legmértéktartóbb, az ortodox felfogást a legjobban megközelítő hitfelfogásával párosul. Imám-felfogásuk értelmében az „utód" harci érdemei, állhatatossága és bátorsága révén szerzi meg az őt körülvevő megbecsülést, kiválósága azonban *emberi* és nem isteni kiválóság. Így természetesen a zaiditák kategorikusan tagadják a síita túlzók azon állítását, hogy az imámokba isteni lényeg költözik vagy hogy a próféta leszármazottai nem egyszerűen hús-vér emberek, hanem az isteni bölcsesség megtestesülései. Mértéktartóbbak a többi síitánál a szunnita iszlám és különösen az első három ortodox kalifa kárhoztatásában is, a tudatlanság és tévedés körébe utalva a muszlimok közötti szakadást előidéző okokat, főleg Ali sorozatos mellőzését az utódlási viták során, valamint azt, hogy az imámok kiválósága sem lel megfelelő visszhangra a szunnita muszlimok körében.[4]

A zaidita irányzat is Iránban érte el első sikereit a 900-as években. Ez a korszak a kalifák hatalmának megrendülésével, a türk testőrgárdának az államügyekbe való túlzott beleszólásával, valamint a birodalom peremterületeinek független, önálló államokká válásával ideális feltételeket kínált a távoli iráni területeken kibontakozó szeparatista mozgalmak számára. A harcoló imámról kialakított nézete folytán a zaidita mozgalom ideális vallási ideológiát is kínált az ilyen próbálkozásokhoz. 864-ben Tabarisztán tartományban robbant ki az a felkelés, amelyet a haszánidá Haszán ibn Zaid irányított, majd pedig 928-ig zaidita emirek uralták ezt a vidéket. Termékeny talajra lelt a zaidita agitáció Észak-Afrikában is, ahol az arab uralom ellen állandóan lázongó berberek szívesen sorakoztak fel a mozgalom zászlaja alá. 786-ban menekült Észak-Afrika nomád törzsei közé egy levert zaidita lázadás után Idrisz ibn Abdalláh, Ali egyik leszármazottja, akinek rövid idő alatt sikerült megnyernie az Atlasz vidékének berber lakosságát és 791-től megalapítania az Idriszida dinasztiát, amely 926-ig állt fenn a mai Marokkó és Nyugat-Algéria területén. A zaidita államalakulatok közül említésre méltó még az, amelyet Haszán, a második imám egyik

[4] Lásd *Goldziher Ignác:* Előadások az iszlámról. 249—250. old.; *Henri Laoust:* Les Schismes dans l'Islam. 135. old.

leszármazottja. Jahjá ibn Huszain al-Hádi hozott létre 911-ben Dél-Arábiában, a mai Jemen területén. A zaidita államalakítást egyébként is Ali ibn al-Fadl és néhány más hittérítő tevékenysége előzte meg, maga a többi zaidita államnál jóval időtállóbbnak bizonyult jemeni emirátus pedig a későbbiekben a zaidita tudományos és teológiai irodalom megalkotóinak is otthont adott. Az itteni zaidita hatás erősségére utal az is, hogy miközben közösségeik jó része eltűnt, Jemenben a mozgalom követői ma is élnek.[5]

4. Iszmáilija

Valamikor a síita iszlám vezető irányzatának számított, napjainkra azonban csaknem teljesen eltűnt az iszmáilija, a hetesek szektája. Egykori elterjedtségét, gyakori előfordulását olyan távoli területeken is, mint a Balkán vagy a Duna medence, mi sem bizonyítja jobban, mint a középkori magyar okievelek szóhasználata, amely a muszlim kereskedők megnevezésére is következetesen az „izmaelita" kifejezést alkalmazza. Az iszmáilija a VIII. század második felében keletkezett és viharos gyorsasággal elterjedt az egész arab világban. Európa is ezzel az irányzattal találkozott először a síita áramlatok közül, a keresztes háborúk idejében, amikor a Szentföld és a szomszédos Egyiptom is az ő ellenőrzésük alatt állott.

Az iszmáilija nevét az általa elfogadott imám-sor hetedik tagjáról kapta, Dzsafar asz-Szádiqnak, a síita imámok közül a hatodiknak Iszmáil nevű fiáról, aki máig ismeretlen okból nem követte apját az imámija élén. A hagyományok egy része úgy tudja, hogy maga mondott le öröklési jogáról, Mohamed nevű fia javára, más források szerint viszont apja zárta ki az utódlásból erkölcstelen életmódja vagy személyi alkalmatlansága miatt. Az tény, hogy a párt élén nem ő következett apja után és nem is lemondásának állítólagos kedvezményezettje, a fia, hanem testvére, Músza al-Kázim, akit a hívők többsége el is ismert

[5] Lásd *Henri Laoust:* Les Schismes dans l'Islam, 135. old.; *Goldziher Ignác:* Előadások az iszlámról, 250. old.

minden nehézség nélkül imámjául. Voltak azonban olyanok is, akik Iszmáil uralmát tartották volna jogszerűnek, halála (760 körül) után pedig arról kezdtek el beszélni, hogy az „igazi" imám elrejtőzött, eltűnt, Músza al-Kázim pedig csak bitorolja az „igazi" méltóságát. Kezdetben csak jelentéktelen csoportok vallották magukat Iszmáil követőjének, a IX. század végének nagy síita megmozdulásai során azonban az iszmáilija fontos politikai pozíciókat szerzett, tömegbázisa hirtelen megnövekedett. Jelentős történelmi szerepe mellett az iszmáilija érdekességét fokozza sajátos elméleti rendszere is, amely miatt az iszlám általános elveitől legjobban eltávolodott, már csaknem nemmuszlim mozgalomnak lehet tekinteni.

Az iszmáilita hitfelfogás ékes bizonyítéka annak a vallási szinkretizmusnak, amely az arab hódítást követően lejátszódott az iszlám és a vele érintkező vallási és vallásfilozófiai rendszerek között, és amely kisebb-nagyobb nyomot az iszlám valamennyi irányzatán hagyott. Az iszmáilija teológiáján a legszembetűnőbben a későantik hermetikus vallásfilozófia nyomai érezhetők. Az újplatonikusok, főleg Plótinosz emanációs felfogása lehetett a mintája annak a teóriának, amely a világban a kozmikus értelem, az isteni világintellektus megvalósulását látja. A világintellektus megnyilatkozásai az első prófétákkal, Ádámmal, Noéval, Ábrahámmal és Mózessel kezdődnek, majd az ószövetségi prófétákkal és Jézussal folytatódnak Mohamedig és a síita imámokig. Iszmáil imám és fia, Mohamed ibn Iszmáil is mozzanatai ennek a kozmikus fejlődésnek, utánuk pedig a „beszélők", a hit hirdetői és a hitelvek útmutatásának beteljesítői következnek, a számmisztikus spekulációk követelményének megfelelően hetes csoportokba rendeződve, egészen az isteni lényeg végső, közvetlen megnyilatkozásáig, amely a győzedelmes Imám-Mahdi eljövetelével következik majd be.[6]

Ezek alapján nyilvánvaló, hogy az imámijával és a zaidijával ellentétben az iszmáilija a síita iszlám túlzóinak, szélsőségeseinek csoportjában tartozik. Erre utal az is, hogy a muszlim hittudomány szokásától eltérően az iszmáilita tanítás hemzseg a „titkos" ismeretektől, amelyek csak hosszas előkészületek után,

[6] Lásd *Goldziher Ignác:* Előadások az iszlámról, 252. old. skk.

a beavatáskor kerülhetnek a hívő tudomására. A „rejtett" tudásról kialakult elképzelés azonban jól megfelelt azon konspiratív szervezet igényeinek is, amelyet az iszmáilija kialakított magának. Egészen más szinten ugyan, de a vallási tudás rejtegetésének eszköze volt azoknak a hermeneutikai eljárásoknak a sora is, amelyek révén a vallási szövegek „mögöttes" értelmét, képletes, átvitt vagy misztikus jelentését kívánták a mozgalom teoretikusai megfejteni. Ez egyet jelentett a teológiai racionalizmus igényének elutasításával, és az ésszerű emberi ismeret helyett az intuicióra, a lelki élményre és belátásra helyezte a fő hangsúlyt.

Tanításukban misztikus tartalmat kapott a Mahdi és csodás visszatérésének fogalma csakúgy, mint ahogy Mohamed és az imámok személyiségének és tevékenységének az értékelésében is transzcendens szempontok kerültek a vezető helyre. Az iszmáilija általában hajlamos a próféta alábecsülésére, az imámokkal való egy sorba helyezésére, valamint arra, hogy Alíban és leszármazottaiban ne közönséges halandót vagy Allah által inspirált személyiséget lásson, hanem úgy gondolja, hogy maganak az isteni tökéletességnek testi formába költözéséről van szó. Erősen deformálódik értelmezésükben az iszlám, a prófétai tanítás integritása azáltal is, hogy a megváltás-mozzanatnak, az Imám-Mahdi eljövetelének kiemelt jelentőséget tulajdonítanak. Az erőteljes üdvtörténeti szemlélet csökkenti ugyanis vagy csak előkészületté degradálja Mohamed prófétai működésének jelentőségét, az általa adott kinyilatkoztatás és törvények értékét pedig meglehetősen viszonylagossá teszi. Mindezzel együtt jár a szunnita iszlámmal szembeni ellenséges érzület is; az iszmáilija semmire sem becsüli az ortodox teológiát, a sari'a eszközeit elégtelennek tekinti, helyükbe pedig az intuición kívül csupán meglehetősen önkényes Korán-értelmezését állítja. Rácáfol az iszlám vallási türelmességére is, a politikai harcban pedig az ellenféllel való könyörtelen leszámolás kívánalmát hangsúlyozza. A szunni muszlimokat rosszabbnak tartja, mint a pogányokat, az első kalifákat pedig, mint rablókat és gyilkosokat, gyűlölettel emlegeti.[7]

[7] Lásd ugyanott, 252. old. skk.

Akkor kezdődött új szakasz az iszmáilija történetében, amikor a földalatti mozgalom titkos agitációjának hatására felkelés robbant ki Ifriqija (Afrika) tartományban. A lázadás elsöpörte a tartományt uraló Aghlabida dinasztiát és az iszmáilita felfogást hivatalos ideológiává tette az ortodoxia ellenében. Abu Abdalláh, a terület berber törzseit lázadásra ösztönző és az iszmailija hitére térítő misszionárius Szalamija szíriai síita központból érkezett a helyszínre. A felkelők vezetője Szaíd ibn Huszain (Ubaidalláh) volt, aki Ali és a próféta egyenesági leszármazottjának vallotta magát. Észak-Afrika meghódítása után 909-ben az iszmáilija hitelveinek megfelelően Imám-Mahdinak nyilvánította magát és felvette a kalifa és a „Hivők Ura" címet. Létrehozta az Egyiptomot majd Palesztinát és Dél-Szíriát is hamarosan bekebelező, a sía iszmailita változatát hivatalos vallásának tekintő Fátimida birodalmat, dinasztiája nevében is utalva arra a prófétai rokonságra, amely uralmát jogszerűvé tette a közvélemény szemében.

Egyiptom 950 körüli meghódítása után a Nílus völgyében az erőszakos térítés időszaka következett, külpolitikájában pedig a Fátimida dinasztia igyekezett ellenőrzése alá vonni a Földközitenger partvidékét, Mekkát és Medinát, sőt állandó támadásokkal nyugtalanította a tehetetlen, csak a Bújidák által védelmezett Abbászida kalifákat is.

Hakim Fátimida kalifa 1017-ben az iszmáilijára oly jellemző ezoterikus tanok alapján önmagát isten megtestesülésének nyilvánította. Az iszlám hagyományaitól teljesen idegen, az egyistenhit elvét is veszélyeztető döntés szakadást idézett elő az iszmáiliták között. Hasonló eredménnyel zárult al-Musztanszir kalifa két fiának 1094-ben bekövetkezett kenyértörése is: al-Musztali és Nizár követői ettől kezdve egymással is állandó harcban álltak. Az iszmáilija apró szektákra hullása később is folytatódott. A mozgalom belső válsága azonban akkor vált nyilvánvalóvá, amikor Szaláh al-Din (Szaladdin) győzelmei hatására az egyiptomi Fátimida birodalom összeomlott és a kényszer elmúltával a lakosság többsége visszatért a szunnita iszlám hitére. Az iszmáiliták ezt követően is fontos szerepet játszottak az iszlám világ életében. Igen erős volt iráni táboruk és a szíriai tengerparton is jelentős területek népessége volt a mozgalmuk kö-

vetője. 1221-ben a mongol hódítók megsemmisítették a muszlim világ tekintélyes részét is. Ez az esemény vetett véget az iszmáilija iráni vezető szerepének, de mozgalmuk más területeken is fokozatosan veszített erejéből.

A vallási mozgalmak aktivitása azonban nem szünetelt. Mezopotámiában Hamdan Qarmat követői, a qarmaták kommunisztikus parasztállamot hoztak létre, és sikeresen védelmezték függetlenségüket a szomszédos hatalmakkal szemben is. 800 után fő fészkük a Perzsa-öböl partvidéke lett; Bahrain szigetén még hosszú ideig fennmaradtak szervezeteik. Kétes hírnévre tettek szert az iszmáilija nizarita eredetű terroristái, a hasissijún (hasis-szívók), Haszán i-Szabbah követői, akik bódult állapotban elkövetett rituális és politikai gyilkosságaikkal rettegésben tartották a muszlim világot. 1256-ig garázdálkodtak Szíriában, akkor egy tatár támadás megsemmisítette őket.[8]

Az iszmáilija néhány csoportja a XX. századig fennmaradt. A khodzsák India, Pakisztán területén, a bohorák India néhány területén alkotnak kisebb, az iszmáilíját indiai elemekkel ötvöző közösségeket és kiterjedt missziós tevékenységet fejtenek ki az iszlám-világban. Néhány elszigetelt iszmáilita közösség működik Szíriában és Libanonban is, de számarányuk ma már nem teszi ki a síiták egy százalékát sem.

5. A Kapu és a Fény

A síita iszlám fejlődése, új irányzatokra hasadása azonban nem zárult le a középkor évszázadaiban. A XIX. század folyamán általában is megélénkülés tapasztalható a muszlim közösség vallásfejlődésében, s a nagyarányú változások nem hagyták érintetlenül Ali híveinek táborát sem. A síita vallási megújulás színtere Irán volt; itt élt a legnagyobb számú hive a pártnak, itt kapcsolódott össze a legközvetlenebbül vallási tanítása az ország társadalmi, politikai életével, amelyet sorozatos válságok rázkódtattak meg ebben az időben. Már korábban súlyosan

[8] A keresztes háborúk idején nevük asassin = orgyilkos, gyilkos jelentéssel került el Európába is. Lásd *Geschichte der Araber.* 193. old.

megviseltek iránt azok a polgárháborúk, amelyek egy új nemzeti dinasztia, a Qadzsar trónra lépésével zárultak. Az önmagukat túlélő középkori állapotok, a belső anarchia, a primitív gazdálkodási és létkörülmények, a parasztságot sújtó mértéktelen adók miatt a társadalmi és szociális elégedetlenség rohamosan növekedett. Súlyosbította a helyzetet az is, hogy veszélybe került az ország függetlensége is, mivel a nagyhatalmak, főleg az India biztonságát féltékenyen őrző Anglia és a geopolitikai okokból is különösen érdekelt Oroszország egyaránt igyekeztek befolyásukat Iránra is kiterjeszteni. A dinasztia hadserege képtelen volt távol tartani az idegen hódítókat, a sorozatos katonai vereségek és megalázó békekötések, a hadviselés miatt a lakosságra hárított anyagi terhek pedig gyorsan növelték a békétlenek táborát. A síita egyház is aggodalommal figyelte az európaiak megjelenését és attól tartott, hogy az idegenek hatására az esetleges modernizálással együtt az iszlám háttérbe szorul, az újító törekvések pedig nyílt szakítást jelentenek majd a vallási törvényekkel. De a síita papság maga is céltáblájává lett az ellenzéki népmozgalmaknak, hiszen a császárság vezető politikai erőinek egyikeként és nagy földbirtokok tulajdonosaként maga is hasznonélvezője volt a „régi rendnek". A számos forrásból táplálkozó nyugtalanság szükségszerűen vallási törekvések formájában nyilatkozott meg; ez a jelenség — nagyjából egyidőben — szinte valamennyi muszlim országban megfigyelhető volt. Megélénkült a vallás iránti érdeklődés, valamint az igény az iszlám megújítására, a változó történelmi körülményekkel való összhang megteremtésére. A társadalmi válságra utalt, hogy az új próbálkozások elsősorban messianisztikus érdeklődésűek voltak, az eljövő megváltótól a vallás megújítását és a társadalom jobb, igazságosabb elrendezését remélve.

Iránban az 1800-as évek elején jelent meg az első, a vallási megújulás és a társadalmi válság által életre hívott mozgalom, a sejhík közössége. Ők a túlzók útját járva isteni vonásokkal ruházták fel az imámokat és különösen a rejtőző Mahdit, saját magukat pedig az igazság embereinek nevezték. Fellépésük egyben nyílt szakítás volt az imámija racionális teológián alapuló hitfelfogásával, amelyet misztikus tanítással és érzelmileg túl-

fűtött, rajongó vallásossággal helyettesítettek, nagy népszerűségre téve szert az egyszerű tömegek körében.[9]

Ilyen előzmények után került sor a sía és egyben Irán legnagyobb hatású hitújító mozgalmának, a bábizmusnak a kialakulására. Az irányzat létrehozója, az 1820 körül született Mirzá Mohamed Ali volt, aki már gyermekként megismerkedett szülővárosában, Sirazban a sejhik tanításával és azzal az izgatott és elégedetlen messiásváró közhangulattal, amely a korabeli iráni területek többségét jellemezte. Kezdetben ő is azt vallotta, hogy a 12. imám, a láthatatlan és győzedelmes Imám-Mahdi ezer esztendővel azután tér vissza hívei közé, hogy eltűnt az emberek szeme elől. Ez a várakozás azonban nem vált valóra. Mirzá Mohamed Ali pedig a 40-es évek elején új tanítással lépett a nyilvánosság elé. Már a régi síita teológia is ismerte a báb, a kapu fogalmát, azt a felkent, elhivatott közvetítőt nevezve így, aki meghirdeti és előre jelzi a muszlimoknak a megváltó, isteni Mahdi közeledtét. Számos önjelölt próféta lépett már fel Mirzá Mohamed Alit megelőzően azzal, hogy ő a kapu, amelyen át a hívő a győzedelmes imám közelébe juthat, de kevésnek sikerült közülük széles néptömegek megnyerése. Mirzá Mohamed Ali 1841 körül jutott arra a meggyőződésre, hogy ő a kapu, amelyen át az „elrejtett" kijelenti magát a világnak. Ettől kezdve azt tanította, hogy az imámokban megvalósult világszellem ismét látható alakot ölt magára, személyében egyesítve az előtte járt próféták és imámok isteni lényét is. Tanítása ezzel — akár mestereié, a sejhiké — kilépett az imámija mérsékelt hitfelfogásának keretéből, sőt élesen szembe is fordult az államegyház tanításával. Az új Báb saját magát tekintette a világszellem megtestesülésének, úgy azonban, hogy az ő fellépése sem zárja le és tetőzi be az isteni lényeg fejlődését, hanem csak új világkorszak kezdetét jelenti.[10]

A Báb által kidolgozott teológiai felfogás lényeges pontokon szakít a síita teológiai hagyományokkal. Így jelentősen módosítja a világ végével, az utolsó ítélettel és a győzedelmes eljö-

[9] Lásd *Goldziher Ignác:* Előadások az iszlámról. 282—283. old.

[10] Lásd ugyanott, 283. old. skk.; *Henri Laoust:* Les Schismes dans l'Islam. 364. old.

vetelével kapcsolatos felfogást a ciklikus szemlélet és a panteista vallásbölcselet irányába. A feltámadás, az istennel való találkozás nem más, mint a világszellem állapotváltozása, az átmenet egyik világkorszakból a másikba. Ennek a világmodellnek a hátterében nem nehéz megismerni a keleti, főleg indiai vallásfilozófiák hatását, amelyek, szemben az iszlám lineális üdvtörténeti felfogásával, a világtörténést szakadatlan ismétlődések véget nem érő láncolatának tekintik. Teológiai tanítását a Báb egységes vallásfilozófiai munkában, a Bajánban (Magyarázat) fogalmazta meg, amelyet tanítványai és követői a Koránhoz hasonló tekintélyű műként később is igen nagy becsben tartottak. A Báb hitújító tevékenységének fontos eleme a muszlim dogmatikai rendszer éles bírálata, különös tekintettel a törvény értelmezésére, ahol a magyarázók szerint megengedhetetlenül önkényesen értelmezik a kinyilatkoztatást.

Vallási reformtevékenysége során a Báb nagy érdeklődéssel fordult a társadalmi problémák felé, sőt a síita papsággal szembeni fő kifogása is az volt, hogy eltorzították a tanítás eredendő demokratizmusát, eltávolodtak az egyszerű emberektől és csak mérhetetlen vagyonuk összeharácsolásával törődtek. A népi iszlám számos más mozgalmához hasonlóan felújítja az umma, a hívők közössége olyan értelmezését, amely a muszlimok közötti abszolút egyenlőséget nem csupán teológiai, hanem társadalompolitikai elvnek is tekinti. Ezzel párhuzamosan elutasítja a kizárólagosságon és türelmetlenségen alapuló vallásfelfogást, és a síita mozgalom bezárkózásra való hajlandóságával szemben egy etnikai, szociális és nyelvi határokat sem ismerő világvallásról ábrándozik. Mirzá Mohamed Ali vallási és politikai ideálja a kommunisztikus közösség, amelynek tagjai valóban egyenlőek a hitben, de a mindennapi munkában és a megszerzett javak elosztásában is.[11] Elvi demokratizmusa nyilvánult meg a nőkérdésnek a klasszikus iszlám közfelfogásától lényegesen különböző megoldásában is. A hívők közötti egyenlőség megköveteli ugyanis az asszonyokat érintő hátrányos megkülönböztetés feloldását. Szakít a férfinak egyoldalú jogokat biz-

[11] Lásd *Goldziher Ignác:* Előadások az iszlámról, 284. old. skk.; *Henri Laoust:* Les Schismes dans l'Islam, 366. old.

tosító muszlim házassági joggal, és eltörli a nők öltözködésére, társasági viselkedésére vonatkozó előírásokat is. A bábizmus tanítása szerint a nő a férfival azonos jogú tagja a közösségnek. Mint minden kommunisztikus utópista társadalomelmélet, a Báb tanítása is tág teret szentel a nevelés és az oktatás problémáinak, hiszen ez a biztosítéka, hogy a közösségi normákat értő és betartó generációk növekedjenek fel.

Tömegeket mozgósító társadalmi és szociális programját ő maga így összegzi, harcot hirdetve az új, igazságos muszlim közösség megteremtéséért: „Tiétek minden gazdagság ezen a földön. Meghagyom ezért tinéktek, ragadjatok fegyvert, és vegyetek el minden kincset, amit a gaz sah felhalmozott palotáiban! Hová züllöttek papjaink, akiket a próféta szegénységre intett? Zsarolnak, csalnak, gyüjtik a pénzt! Hát a zsarnokok, a földbirtokosok? Amíg ti dolgoztok éjjel és nappal, hőségben és esőben, ők palotáikban dőzsölnek, szeszes italt isznak, amely ellen olyan szépen tudnak papolni; legszebb leányainkat rabnőjükké és ágyasukká teszik. Hát ebből elég volt! A Mahdí parancsára a próféta zászlaja alatt előre! Vegyétek el ezt tőlük, tiétek a föld kincse."[12]

A radikális és mozgósító erejű vallási és politikai program igen sok követőre talált már az első pillanattól a kifosztott, kisemmizett parasztok és az idegen áruk konkurrenciája miatt a tönkremenés szélére került kereskedők között. Az ifjú mester azonban nem elégedett meg ennyivel, hanem 1844-ben, amikor Mekkába zarándokolt, a szent város falai között is igyekezett híveket toborozni a mozgalom számára. A gyorsan terjedő mozgalom elfojtására a császári adminisztráció határozott lépésekre szánta el magát. Az 1845 tavaszán zarándokútjáról visszatérő Bábot elfogták és börtönbe vetették. Hívei országszerte fegyveres akciókkal válaszoltak, neki pedig hamarosan sikerült megszöknie az őrizet alól. A siita klérus és a nagybirtokosok támogatását is élvező császári adminisztráció a hadsereget is bevetette a bábizmus felszámolására. A Báb ismét fogságba került,

[12] *Máté György:* Jobb ezer sírdomb, mint egy tallér adó, In: *Arabok.* 95. old. és *Burchardt Brentjes:* Chane, Sultane, Emire. Koehler-Amelang, Lipcse 1974. 134. old. skk.

azokat a hiveit pedig, akik útmutatásának megfelelően kommunisztikus közösségeket szerveztek az ország különböző területein, véres harcok árán lemészárolták Mirzá Tagi Khan császári első miniszter csapatai. A harcok egészen 1852-ig elhúzódtak; különösen néhány erőd és megerősített tábor okozott sok gondot az ostromlóknak. A mozgalom letegyverzésében reménykedő Qadzsar uralkodó, Nazir al-Din Sáh végül is a Báb elpusztítása mellett döntött. A prófétát 1850. július 8-án tabrizi börtönében megölték, ez azonban nem vezetett el a mozgalom széthullásához, hanem még elkeseredettebb harcra, illetőleg az ország tömeges elhagyására késztette a hívek zömét.[13]

A Báb hiveinek szinte legendás bátorsága sem volt elegendő az államgépezet és a hadsereg szétzúzására: a felkeléseket egymás után leverték. Nem járt sikerrel az a kétségbeesett próbálkozás sem, hogy Nazir al-Din Sáhot meggyilkolják. A lelkelés után, az elégedetlenek leszerelésére lépéseket tett az udvar: Mirzá Tagi Khán mérsékelt reformpolitikába kezdett, amelynek a lényege az volt, hogy korlátozták a nagybirtokosok hatalmát és politikai befolyását. A csekély reform arra mindenesetre elegendő volt, hogy megossza a vezető nélkül maradt és a vereséget követően belső meghasonlással küszködő reformmozgalmat. A népmozgalom hevessége, a Sejh Tabarszi kommuna példája a bábizmus kereskedőkből álló középréteget meghátrálásra, visszakozásra késztette. Így Mirzá Mohamed Ali halála után szakadás következett be az illegalitásba vagy emigrációba kényszerült hívek között. A kisebbség Mirzá Jahjá Núri vezetésével, aki Ciprus szigetén talált menedéket az üldözések elől, hű maradt a mozgalom eredeti, a Báb által megfogalmazott tanításához. A másik szárny élére Mirzá Huszain Ali Núri állt, aki már 1844 óta volt a Báb tanítványa és munkatársa; ő is emigrációban, Bagdadban élt az 1850-et követő időszakban és onnan irányította a hatalommal való kiegyezés felé közeledő vallási irányzat tevékenységét. Mirzá Huszain Ali Núri, aki egy időben a Perzsiával ellenséges viszonyban levő török Porta támogatását is élvezte, lényegesen módosította a Báb tanítását. Ettől kezd-

[13] Lásd *Henri Laoust:* Les Schismes dans l'Islam. 365. old., *Burchardt Brentjes:* Chane, Sultane, Emire. 185. old.

ve csökkent a mozgalom társadalmi érdeklődése, politikai radikalizmusa, és alábbhagyott az imámija elleni támadások hevessége is. Teológiai elvei tekintetében is olyan alaposan átdolgozta Mirzá Mohamed Ali tanítását, hogy az irányzatot ettől kezdve — az általa viselt Bahá Alláh címről — bahájje néven emlegették. Tanításának sarkalatos pontja éppen az volt, hogy saját magát Bahá Alláhnak, Isten Fényének nyilvánította és azt állította, hogy a Báb csak előkészítője volt az ő személyében elérkező isteni tökéletességnek. A Kapu csak létesült, keletkezett, a Fény azonban örök, része a világban munkáló isteni fényszubsztanciának. A Baha isten nyilvánossága, isten szépsége; isten csak általa és benne ismerhető meg.[15]

Bahá Alláh a maga küldetését nem korlátozza a muszlimok körére; felfogása szerint az egetlen isten őbenne az egész világ számára jelenti ki magát. Mivel mindenfele korlátozást elutasít, semmisnek tekinti a törvényt és félretolja a rituális előírásokat is, valamint tagadja a „hivatásos" papság intézményének létjogosultságát is. A Báb forradalmi eszméivel szemben a bahájje jelentős visszalépést jelent, amikor a tömegmozgalmak leszerelésének szándékával tiltja a fegyverhasználatot és — mit sem törődve a szent háború mohamedi parancsával — minden katonai vállalkozást eleve kárhozatosnak minősít. A Báb és Bahá tanítása közötti eltérések pontosan mutatják, hogy a radikális népmozgalmak kudarcát követően hogyan tolódik át a hangsúly az egyenlőség és igazságosság gyakorlati-politikai elveiről az elvont erkölcsbölcselet területére. A bahájje a szó politikai értelmében reformista mozgalom már az 1860-as évektől, amely igen óvatosan marasztalja el a rabszolgaságot, a társadalom túlzott anyagi differenciálódását, a legkiáltóbb politikai és gazdasági igazságtalanságokat.

Bahá Alláh néhány kisebb jelentőségű kérdésben megőrizte elődje radikalizmusát. Többek között a nők helyzetén szándékozott jelentősen változtatni: az egynejűséget tekintette a muszlimok számára ideális állapotnak, és igyekezett eltüntetni a férfiak és nők között az iszlámban hagyományosan meglevő kü-

[15] Lásd *Goldziher Ignác:* Előadások az iszlámról. 236. old.; *Henri Laoust:* Les Schismes dans l'Islam. 367. old. skk.

lönbségeket. Rituális rendszere tekintetében a baháíje igen távol került Mohamed ős-iszlámjától. A kollektív, közösségi imaforma leépítésére is sor került, a privát vallásgyakorlat néhány eszközével pótolva, és az imairány is változott.[15]

Bahá Alláh mozgalma szélsőséges teológiai felfogása és békülékeny társadalmi tanítása ellenére sok követőre talált Iránban, annak ellenére, hogy az első időben csak illegális körülmények között folyhatott a közösség hitélete. A síita egyház ugyanis élénk ellenszenvvel figyelte a belőle kiszakadt csoportok eszmevilágát, és ahol csak lehetett, igyekezett gátolni szabad működésüket. A baháíje ellen felhozott vádak között gyakorta szerepelt és nem minden alap nélkül, hogy elfordult a mohamedi iszlámtól, nem ismerte el a próféta rendelkezéseit vagy a síita közfelfogás hittételeit; ezért és mert számos gondolatot kölcsönzött a zsidó és a keresztény vallásból is, sokan új vallásnak tekintették és nem a síita mozgalom irányzatának. Az alapító halála után fia, Abbász Efendi, majd unokája, Shoghri Efendi irányításával is megőrizte életképességét, sőt nagyarányú missziós tevékenységbe kezdett és a múlt század végén megvetette a lábát több muszlim országban. A baháíje központja és legnépesebb gyülekezetei azonban továbbra is Iránban maradtak: az 1960-as évek végéről való adatok szerint Teheránban ötvenezer a mozgalomhoz tartozók száma, az egész ország területén pedig több mint félmillió, akiknek a legnagyobb része az ország középső vidékén és a főváros környékén él.

[15] Lásd *Goldziher Ignác:* Előadások az iszlámról. 289. old.; *Henri Laoust:* Les Schismes dans l'Islam. 369. old.

VI. A SÍITA ISZLÁM IRÁNBAN

Irán területén már Mohamed halála után néhány esztendővel megjelentek az arab hódítók. A Szászanida dinasztia, amelynek uralkodása alatt az ország nagyhatalommá vált, a 620-as évek belpolitikai válsága után már nem volt képes ellenállni a Perzsia kincseire áhítozó beduinok rohamának. Először Irak került a muszlimok kezére, majd Irán központi tartományai ellen is megindult a támadás. 636-ban Qadiszija mellett a perzsa hadsereg katasztrofális vereséget szenvedett, amikor pedig 641-ben Nihawand mellett ismét az arabok győztek, már semmi sem állhatott a beözönlő muszlim hadak útjába. Az iráni feudális katonai arisztokrácia behódolt, és hamarosan megindult az iszlamizálás folyamata. A muszlimmá válás azonban a leigázott perzsák számára nem hozta meg azonnal a várt eredményt: a helyi adminisztráció és a társadalmi struktúra nem változott, de az irániak is csak mint „másodrendű" muszlimok, a mawáli tagjai kaptak helyet az arab impériumban.

Az arabellenes közhangulat, az általános elégedetlenség tág teret nyitott minden olyan mozgalom számára, amely szemben állt a kalifátus „hivatalos" államrendjével. Az ősi perzsa vallási tradíciók, a nyelvi és kulturális önállóság igénye és a „régi" perzsa uralkodó osztály szeparatista törekvései egyaránt közrejátszottak abban, hogy az iráni területek már Mukhtar lázadásának idejétől bázisává lettek a kháridzsita és síita ellenzék szervező és térítő tevékenységének. Az Abbászida forradalom idején is a perzsa csapatok alkották a felkelők haderejének zömét, és az sem véletlen, hogy a vallási, szociális és etnikai szempontok összegződése révén már a VIII. század közepétől Khorászan tartomány lett a legjelentősebb kalifátusellenes mozgalmak színhelyévé. Az önállóság irányába mutató törekvések később is végigkísérték a kalifátus iráni területeinek történetét. Al-a'mún

Abbászid kalifa uralkodása idejében, 722-ben került sor az első helyi dinasztia létrehozására; Thair, Khorászan kormányzója volt az, aki önállósította magát a bagdadi kormányzattól és megalapította a rövid életű Tahirida dinasztiát. 875 körül újabb helyi dinasztia lépett fel Kelet-Iránban és hozott létre önálló államot: a Számanida birodalmat, amelynek központjai, Buhara és Szamarkand az új perzsa-iszlám kultúra centrumaivá váltak. A helyi uralkodó családok közötti háborúskodás, a megfékezhetetlen feudális anarchia azonban túlságosan is igénybe vette Irán erejét. A Közép-Ázsiából érkező türk hódítók így akadálytalanul szállhatták meg az országot, 1220 után pedig a mongolok inváziója szinte teljesen megsemmisítette Perzsia korai muszlim kultúráját.

Irán politikai és vallási megújulására csak az 1400-as évek végén került sor, amikor egy új, „nemzeti" dinasztia, a Szafawida szerezte meg a hatalmat. Az uralkodóház őse, Szafi al-Din még egy vallási mozgalom, az általa 1301-ben alapított misztikus (szufi) Szafawida Testvériség élén állt, de utódai idejében ez a vallási csoport fokozatosan politikai párttá szilárdult, amely sikeresen harcolt az ország feletti hatalom megszerzéséért. 1500-ban Tabrizban kiáltották ki az első Szafawida uralkodót I. Iszmáil sah személyében, akinek hamarosan sikerült megszilárditania hatalmát egész Perzsia fölött. Az ő és utóda, I. Tahmaszp sah (1524—1576) idejében kirobbant és az 1630-as évekig elhúzódó török—perzsa háború késztette a Szafawida uralkodókat arra, hogy Irán vallási adottságait is katonai-politikai céljaik szolgálatába állítsák. Az ország lakosságának zöme siita volt, mégpedig a „tizenkettes" vagy imámita irányzat híve. Ez a tanítás igen korán gyökeret vert már a perzsa területeken, majd amikor a sia radikálisabb áramlatai (főleg az iszmáilija) a mongol hódítás következtében erejüket vesztették, Perzsia legbefolyásosabb vallási rendszerévé lett, amelyet még az idegen hódítók is felkaroltak. A Szafawidák háborúi a török szultánnal — aki ekkor a szunnita iszlám kalifája, a „Hivők Ura" cím viselője — a siita mozgalom minden korábbinál erőteljesebb támogatását *politikai érdekké* tették; ennek köszönhető, hogy Khodabende sah az 1570-es évek végén az imámita irányzatot Irán államvallásaként deklarálta és diszkriminációs intézkedé-

seket foganatosított minden más vallási mozgalom, így a szunnita iszlám ellen is. Ennek a lépésnek az eredményeként a török—perzsa összecsapások vallásháború jellegét öltötték, mint ahogy később az afgán—iráni konfliktus is síita—ortodox párharcot, a vallási türelmetlenség és az erőszakos térítés előtérbe kerülését eredményezte. A Szafawidák számára azonban belpolitikai okokból is kapóra jött a síita tanítás. Saját tekintélyük megalapozására azt állították, hogy családjuk közvetlen leszármazottja Músza al-Kázimnak, a hetedik imámnak, valamint, hogy a sah — az imámokhoz hasonlóan — isteni vonásokat magán viselő, kiválasztott személy.[1]

A síita iszlám befolyása ettől kezdve kiterjedt az államélet, a kultúra és a köznapi gondolkodás minden területére, sőt a szunnita államok által körülvett Perzsia számára a vallási különállás a politikai és etnikai elkülönülés, egy sajátos „nemzeti" közösség kialakulása irányába hatott. Különösen megnövekedett az imámija jelentősége akkor, amikor a Szafawida dinasztia bukása utáni több évtizedes polgárháború elsöpörte a központi kormányzat hatalmát. A törzsi villongások közepette a vallás volt a legfontosabb kohéziós erő, a síita „klérus" az egyedül stabil hatalmi tényező. Így érthető az is, hogy amikor az 1770-es évek végén egy új uralkodó család, a Qadzsar dinasztia lépett a trónra, a tömegek szemében az imámija jelentősége csak növekedett, s a síita főpapság beleszólási joga az államügyekbe és a hívők mindennapi életébe egyaránt vitathatatlanná vált. A sia társadalmi pozícióját a szélsőségek jellemezték. Hatalmas földbirtokai, kereskedelmi ügyletei és a hívektől származó adományai révén az államegyház fontos eleme volt az iráni uralkodó osztálynak. A mozgalom politikai-teológiai elveinek eredendő demokratizmusa, a papság életmódjának puritán egyszerűsége, a vallásgyakorlat népi formái ugyanakkor utat találtak a társadalom legalsóbb rétegei felé is és hallatlan tömegbefolyást biztosítottak az imámija számára. Társadalmi szerepét csak növelte, hogy az iszlám tradícióinak megfelelően a jogrendszer, az oktatás és a kultúra is egyházias, vallásos keretek között fejlődött. A XIX. század közepének — gyakran vallási reformmoz-

[1] Lásd *Burchard Brentjes*: Chane, Sultane, Emire. 121. old. skk.

galmak köntösében jelentkező — szociális mozgalmai idején a síita egyház konzervatív magatartást tanúsított és aktív szerepet vállalt azoknak a messianisztikus törekvéseknek a letörésében, amelyek létében veszélyeztették a Qadzsar dinasztia államrendjét. Az uralkodó család és a síita „egyház" közötti együttműködés kerékkötőjévé az imperialista nagyhatalmak és Irán közötti kapcsolatok kérdése vált. A papság — anyagi és politikai hatalmát, de az iszlám hitélet tisztaságát is veszélyeztetve látva az angol és orosz befolyás növekedése következtében — a XX. század elején annak a forradalmi mozgalomnak az oldalára állt, amely az idegenek kiszorításában, az alkotmányos kormányzat bevezetésében látta az orvosságot az iráni társadalom gazdasági, politikai és szociális bajaira. Az ellenzék az 1906-os esztendőben komoly sikereket ért el: a nemzetgyűlés új, sok vonatkozásban demokratikus alkotmányt fogadott el. Az új alkotmány ugyanakkor a síita klérus számára fontos előjogokat biztosított. Kimondta a főpapok beleszólási jogát az államügyekbe és leszögezte azt, hogy az öttagú, muszlim jogtudósokból álló vezető vallási testület felette áll az uralkodónak is; jóváhagyása, hozzájárulása nélkül tehát a kormányzat semmilyen politikai vagy közjogi döntést sem hozhat.

A próféta követői között ma csupán néhány százalék a síita irányzat hive; gyülekezeteik vallási kisebbségként megtalálhatók a legtöbb muszlim országban. A mozgalom legfontosabb központja ma is Irán, ahol a síiták 90%-a él. Ez az egyetlen az iszlám államok közül, ahol Ali párthivei többségben vannak szunnita hittestvéreikkel szemben. A kb. 35 millió iráni 98%-a muszlim, abból több mint 90% síita; a lakosság elenyésző hányada tortozik csupán az örmény és nesztoriánus keresztény gyülekezetekhez, míg az ősi Zarathustrahit követőinek száma mindössze 36 ezer.[2] A sía abszolút többségének kialakulásában különböző okok játszottak közre: a korai iráni síitizmus az ország nagyhatalmi törekvéseivel párhuzamosan a vallási türelmetlenség, az erőszakos térítés eszközeivel vált egyeduralkodóvá, és telítődve Irán vallási és kulturális hagyományaival jelképévé és

[2] Lásd *Mihail Sz. Ivanov:* Iran v 60—70-h godah XX veka. Izdatyelsztvo Nauka, Moszkva 1977. 146. old.

biztosítékává lett a soknemzetiségű ország egységének és a szomszédos szunnita országoktól való politikai és vallási elkülönülésnek. A vallás társadalmi-politikai súlya azonban nem csupán a hívek számából, a síiták arányából következik, hanem a szunnitától eltérő teológiai-vallásjogi megfontolásokból is. Míg az ortodox iszlám hitfelfogás a XX. századra tudomásul vette a politikai szféra laicizálódását és a vallási rendszert is alárendelte az állam politikai és ideológiai érdekeinek, addig a síita valláselmélet kitartott a vallási és politikai, evilági és túlvilági hatalom egysége és oszthatatlansága mellett. Ennek megfelelően az egyház „államosításának" más muszlim országokban elfogadott gyakorlatával szemben az iráni síitizmus az állam „egyháziasításának" igényével lépett fel és ellenzékévé vált a 20-as évektől kezdve a Pahlavi dinasztia által kezdeményezett császári abszolutizmus rendszerének is.

Az iráni síita egyház politikai mozgásszabadságát nagymértékben megnövelte az, hogy más muszlim országoktól eltérően itt a papság nem függött anyagilag az állam támogatásától. A paraszti tömegekre hagyományosan támaszkodó és jelentős birtokokkal is rendelkező „kiérus" a század elejétől fokozatosan megszerezte a császári abszolutizmus, az idegen befolyás és a túlzott ütemű iparosítás, „europaizálás" miatt elégedetlen nemzeti burzsoázia, a bazár támogatását, és annak anyagi, erkölcsi és politikai erejére is támaszkodva vezető erejévé lett a császári kormányzat ellen kibontakozó tömegmozgalmaknak.[3]

A síita iszlám rendkívüli tömeghatásának fontos biztosítéka a nagy létszámú és az egész országra kiterjedő egyházszervezet. Iránban ma több tízezer mecset működik; magában Teheránban mintegy 1000, Qumban 155 mecset van, de az egyház a nagyvárosokon kívül jelen van a parasztság körében, a többnyire elmaradott viszonyok között élő falvakban is. Az egyszerű életmódot folytató, adományokból élő és mindenhol megjelenő síita papság rendkívüli tekintélynek és népszerűségnek örvend a legszélesebb néprétegek körében. Néhány évtizeddel ezelőtt még az oktatásügy és a jogszolgáltatás teljes egészében a klérus

[3] Lásd *Gömöri Endre:* Irán. Egy amerikai modell bukása. Kossuth Könyvkiadó 1979. 247. old. skk.

kezében volt, a vallásoktatás centrumai azonban máig is bázisai a síita hitéletnek, társadalmi és politikai tevékenységnek. 1963-ban 229 madrasa működött az országban, amelyekben több mint 13 ezer hallgató készült fel — a hagyományos muszlim teológiai studiumok anyagát tanulmányozva — a papi pályára. Egyedül az ország vallási központjában, Qumban 6 ezer felett volt a hallgatók száma. Teheránban és Mashadban pedig az egyetemek teológiai fakultásai adták magas szintű képzést a hittudományban, Korán-magyarázatban és a vallásjogban.[1]

Az iszlám ugyan nem ismeri a hierarchikusan felépített, szervezett egyház fogalmát, a síita papság azonban az idők folyamán erősen differenciálódott. A tollahok, a teologusjelöltek zöme csak alapfokú képzésben részesül, majd pedig mullahként, mint az alsópapság tagja valamelyik városi vagy falusi mecset kötelékébe lép. A mullah feladatai közé tartozott hajdan az oktatás, a Korán-olvasás rejtelmeibe pedig a mai napig ő vezeti be a fiatalokat. Magasabb iskolázottságot feltételez, ha valaki az ulamák, a muszlim vallásjogászok csoportjába tartozik. Az ő feladatuk továbbá a Törvény elveinek meghatározása, az elvi útmutatás megadása minden hívő számára. A teológusképzés csakúgy, mint a síita teológia egésze, demokratikus színezetű kegyes alapítványok teszik mindenki számára lehetővé a hittudományi képzést, maguktól az egyházi személyektől pedig a közfelfogás egyszerűséget, szerénységet követel. A klérus felső régiójába az úgynevezett mudzstahidok tartoznak. Ők sem papok a szó szoros értelmében, hanem törvénymagyarázók és vallásjogi szakértők, akik a jelentősebb mecsetek élén állnak. Síita különlegesség, hogy ők nem csupán értelmezői a fontosabb hittételeknek, hanem maguk is tanító tekintélyek, akiket a szunnita iszlámban kötelező érvényűnek tekintett idzsmá, a közmegegyezés sem korlátoz, hanem módjukban áll minden hívő számára kötelező érvényű új tanítást, hitelveket kimondani. Ezek formája a *döntés* (fetwá), amelynek igazságértékét a kinyilatkoztatásával egyenértékűnek kell tekinteni. A fetwá kimondásának jogával rendelkező vezető vallásjogászok közül kerülnek

[1] Lásd *Mihail Sz. Iranov:* Iran v 60—70-h godah XX veka. 151—152. old.

ki az iráni síita közösség legfelsőbb vezetői, az ajatollákok. Nevük — Allah Bizonysága — is mutatja, hogy ők a prófétában és az imámokban lakozó isteni bölcsesség letéteményesei, akiknek abszolút tekintélyéhez nem férhet semmi kétség. Az ajatollákok — általában tizenketten — alkotják az államegyház legfőbb irányító testületét. Az 1906-os alkotmány előírása szerint közülük kell kikerülnie annak az öttagú kisebb tanácsnak, amely vetójoggal is felruházva arra hivatott, hogy felülvizsgáljon minden politikai, társadalmi és közéleti jelenséget és eldöntse, hogy nem szenvedtek-e csorbát a muszlim jogelvek és hittételek. Az ajatollákok egymás közül jelölik ki a *„nagy ajatollah"* személyét, aki csupán első ugyan az egyenlők között, de személyében reprezentálja a síita közösséget a vallási és a politikai életben egyaránt.

Az iráni síita közösség befolyása azonban nem csupán a papság nagy létszámával, vallási és politikai ambícióinak erősségével, a vallási intézmények sokaságával jellemezhető. Hatalmas tartalékot jelent az a mintegy egymillió hívő is, aki a síita tradícióknak megfelelően Mohamed és Ali leszármazottjának vallja magát férfi (szajed) vagy női (mirza) ágon és ezért fokozott aktivitással veszi ki a részét az egyház vallási és társadalmi tevékenységéből, hitéletéből.[5] Nagyarányú vallási aktivitásról tanúskodnak a 60-as évekből származó adatok is, amelyek a síita zarándokhelyek és vallási centrumok iránti fokozódó érdeklődésről tanúskodnak. Az iszlám felé fordulásban a vidék hagyományos vallásosságán és szociális elégedetlenségén kívül szerepe van annak is, hogy a jellegét tekintve demokratikus síita mozgalom, az iszlám, mint politikai és vallási jelszó az egyetlen hatékony fegyver a polgári demokratikus átalakulást remélő és a császári ház „fehér forradalmával" szemben álló nemzeti burzsoázia, az értelmiség és a diákság számára. A vallási érdeklődés megélénkülését bizonyítja az egyik legjelentősebb vallási központ, Mashad vonzerejének ugrásszerű növekedése. Az itteni kegyhelyeknél 1967-ben még csak 332 ezren fordultak meg, ez a szám azonban 1976-ra csaknem megtizsze-

[5] Lásd *Gömöri Endre:* Irán. Egy amerikai modell bukása. 249. old.

rezödött és meghaladta a hárommilliót is[6] Hasonlóan alakult a helyzet az elmúlt években a sía másik két fellegvárában, Teheránban és Qumban is, Ali pártjának ősi központjaiban, a déliraki Kufában és Kerbelában megforduló iráni zarándokok számát pedig valószínűleg csak a két szomszédos ország közötti évtizedes politikai és katonai feszültség korlátozta.

A síita egyház és a Qadzsar, majd az azt felváltó Pahlavi dinasztia közötti egyetértés akkor szűnt meg, amikor a császári udvar Irán modernizálásának programját meghirdette és az abszolutisztikus kormányzás igényeinek megfelelően semmibe vette a hittudósok és egyházjogászok véleményét, sőt megkísérelte az iszlám módszeres háttérbe szorítását is. Az ilyen helyzetben az ajatolláhok által képviselt álláspont — a síita iszlám korábbi hagyományainak megfelelően — egyszerre tartalmazott konzervatív, a Korán betűjéhez, a tradíció minden szavához ragaszkodó elemeket és olyan követeléseket, amelyek a nemzeti függetlenség és a társadalmi haladás ügyét mozdították elő. Kasani „nagy-ajatolláh" már az 1953-as Moszadik-féle demokratizálási kísérletek idején szembefordult az udvarral, bár ekkor még az egyházi vezetők és a császári rendszer közötti nyílt szakításra nem került sor. Lényegesen megváltozott a helyzet, amikor Borudzserdi „nagy-ajatolláh" halálát követően Khomeini került az imámija élére. Ettől kezdve a síita egyház az 1906-os alkotmányban számára biztosított előjogokat követelte és élesen elutasította a sah iparfejlesztési, de főként földreform-elképzelését, mint az iszlám törvényeivel össze nem egyeztethetőt. Khomeini programjának konzervativizmusa ellenére az egyház óriási tekintélye oda vezetett, hogy — az ország sajátos osztályszerkezetéből adódóan — a klérus válhatott vezetőjévé a császári abszolutizmus ellen kibontakozó széles bázisú tömegmozgalomnak. Mint történelme során oly gyakran, most is olyan társadalmi törekvések szószólójává vált a síita iszlám, amelyek kiérleletlenségük, osztályalapjuk tisztázatlansága folytán csak vallási eszmék közvetítésével fogalmazódhattak meg. A síita hitfelfogás rendkívüli értelmezési szabadsága lehetőséget terem-

[6] Lásd *Mihail Sz. Ivanov:* Iran v 60—70-h godah XX veka. 147—148. old.

tett arra is, hogy a Korán abszolút tekintélyére hivatkozva progresszív és retrográd politikai nézetek egyetlen ellenzéki program keretében fogalmazódjanak meg.

Khomeini 1963-ban még vereséget szenvedett és száműzetésbe kényszerült, 1979-ben azonban az általa vezetett vallási mozgalom volt a lelke annak a tömegmozgalomnak, amely megbuktatta a Pahlavi-dinasztiát és létrehozta saját politikai szervezetét, az iszlám köztársaságot.

Iránban a politikai átalakulás folyamata még nem zárult le, így a változás mérlegét megvonni lehetetlen. Amit a vallástörténeti visszapillantás kínál tanulságként, az az, hogy tévedtek és tévednek azok, akik az iszlámban a napi társadalmi és szociális kérdések iránt érzéketlen, kizárólag retrográd eszméket látnak. A síita mozgalom viharos történelmi útja során már számtalanszor bebizonyította, kezdve Mukhtar lázadásától a bahájén keresztül napjainkig, hogy minden átmeneti és válságkorszakban képes híveit vallási motívumok alapján, de evilági célok érdekében csatasorba állítani.

Maga Khomeini volt az, aki párhuzamot vont a kerbelai dráma és a mai iráni események, Jazíd, a „gyilkos" és „bitorló" Umajjád kalifa és a császári adminisztráció között. A történelem tanúsága szerint a síita mozgalom egykor szerves része volt az iszlám világ középkori fejlődésének és ideológiájává lehetett a nem-arab muszlimok függetlenségi mozgalmainak, az iszlám radikális társadalmi törekvéseinek. Az analógia azonban csak akkor teljes, ha feltételezzük — és erre csak az iszlám köztársaság jövője adhat választ —, hogy az iszlám általános funkcióváltozása közepette a síita iszlám megőrizte „modernségét" és hatékonyságát.

Idézett és felhasznált irodalom

Arabok. Irodalmi és politikai antológia (Szerk.: Beneczik Vilmos) Kozmosz Könyvek. Budapest 1976.

Badawi'Abdurrahman: Histoire de la philosophie en islam I—II. Librairie J. Vrin. Paris 1972.

Cahen Claude: Der Islam I. Vom Ursprung bis zu den Anfängen des Osmanenreiches. Fischer Weltgeschichte, 14. Frankfurt 1968.

Filstinszkij I. M.: Arabszkaja lityeratura v szrednyije veka. Izd. Nauka. Moszkva 1977.

Germanus Gyula: Az arab irodalom története. Gondolat Kiadó. Budapest 1973.[2]

Geschichte der Araber. Von den Anfängen bis zur Gegenwart I—III. (Red. Lothar Rathman) I. I. köt. Akademie Verlag. Berlin 1975.[2]

Glasenapp Helmuth, von: Az öt világvallás. Gondolat Kiadó. Budapest. 1975.

Goldziher Ignac: Előadások az iszlámról. Magyar Tudományos Akadémia kiadása. 1912.

Goldziher Ignaz: Mohammedanische Studien I—II. Halle 1888—1890.

Gömöri Endre: Irán. Egy amerikai modell bukása. Kossuth Könyvkiadó 1979.

Grunebaum Gustav E. von: Der Islam im Mittelalter, Artemis Verlag, Zürich—Stuttgart 1963.

Hitti Philip K.: History of the Arabs from the earliest times to the present. Macmillan, London 1964.[8]

Ivanov Mihail Sz.: Irán v 60—70-h godah XX veka. Izdat. Nauka. Moszkva 1977

Laoust Henri: Les Schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane, Payot, Paris 1965.

Lewis Bernard: Islam in History, Ideas, Men and Events in the Middle East, Alcove Press, London 1973.

Mez Adam: Die Renaissance des Islams. Heidelberg 1922.

Musa an-Naubahti al-Hasan, ibn: Siitszkije szekti (ed. Sz. M. Prozarova) Izd. Nauka, Moszkva 1973. (oroszul)

Seidler Grzegorz Leopold: Politikai gondolkodás az ókorban és a középkorban. Közgazdasági és Jogi Kiadó, Budapest 1967.

Sharif. M. M. (red.): A History of Muslim Philosophy I—II. I. köt. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1963.
A History of Muslim Philosophy I—II. I. köt. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1963.
Simon Róbert: Az Iszlám keletkezése. Gondolat Kiadó. Budapest 1967.
Simon Róbert: A mekkai kereskedelem kialakulása és jellege. Akadémiai Kiadó Budapest 1975.
Simon Róbert: A törzstől az államig. In: Őstársadalom és ázsiai termelésl mód (szerk. Tőkei Ferenc) Magvető, Budapest 1976.
Stieglecker Hermann: Die Glaubenslehren des Islam, Ferdinand Schöningh. Paderbors—München—Wien 1962.
Paret Rudi: Mohammed und der Koran. Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten. Urban Bücher, Kohlhammer, Stuttgart 1957.
Sztepanjanc Marietta T.: Iszlam v filoszofszkoj i obscsesztvennoj miszli zarubezsnovo vosztoka. Izd. Nauka, Moszkva 1974.
Watt William Montgomery: Islamic Philosophy and Theology. Edinburgh 1962.
Wellhausen Julius: Die religiöse-politischen Oppositionsparteien im alten Islam. Berlin 1901.
Pellat Charles: Arabische Geisteswelt. Artemis Verlag, Zürich—Stuttgart 1967.
Alfred Guillaume: Islam, Penguin Books, Harmondsworth 1954.
Gardet Louis—Anawati M. M.: Introduction à la Theologie musulmane. J. Vrin, Paris 1948.

Tartalom

Előszó 5

I. Az iszlám kialakulása 7
1. Arábia az iszlám előtt 7
2. Mohamed fellépése 14
3. Az iszlám Medinában 20
4. Harc Mekkáért 25

II. Az utódlási vita és az első kalifák uralkodása 29
1. A próféta halála után 29
2. Az első kalifák 33
3. Ali uralma és a polgárháború 38

III. A síita mozgalom az Umajjádok és az Abbászidák korában 45
1. A kerbelai dráma 45
2. Az újabb polgárháború és a síita felkelések 49
3. Az Umajjád birodalom konszolidációja 53
4. Az Umajjád birodalom válsága és az Abbászida-forradalom ... 57

IV. A síita teológia elvei 65
1. Az alapelvek 65
2. Nézetek a próféta utódjáról 70
3. A síita imám-tan 74
4. A síita szokásrendszer 82

V. A síita iszlám irányzatai 85
1. Vallási sokféleség 85
2. Az imámija 87
3. Zaiditák 89
4. Iszmáilija 91
A Kapu és a Fény 96

VI. A síita iszlám Iránban 103
Idézett és felhasznált irodalom 113

A kiadásért felel a Kossuth Könyvkiadó igazgatója
Szikra Lapnyomda (79—3825). Budapest
Felelős vezető Csöndes Zoltán vezérigazgató
A kötetet szerkesztette Gecse Gusztáv
A borító Szakálos Mihály munkája
Műszaki vezető Mózes Tibor
Műszaki szerkesztő Hajdú Árpád
Terjedelme 7,5 (A/5) ív

12,– Ft

Az iszlámot gyakran tekintik a „sötét középkor" maradványának, olyan bigott eszmerendszernek, amely alkalmatlan arra, hogy a gazdasági, társadalmi, politikai modernizációval lépést tartva, maga is megújuljon. Az iszlám azonban megőrizte – a legkülönbözőbb politikai és történelmi feltételek között is – vezető szerepét az arab világban és más muszlim országokban, sőt gyakran eszmei támaszává lett a társadalmi felemelkedésért, nemzeti függetlenségért folytatott küzdelemnek. Legutóbb az iráni események hívták fel a figyelmet arra, hogy a még ma is élő idejétmúlt iszlámkép alapján aligha érthetők meg a muszlim világ mai eseményei.

Ez az összefoglalás – bepillantást engedve az iszlám és különösen a siita mozgalom történetébe és teológiájába – segítséget szeretne adni a napi politikai események jobb, árnyaltabb megértéséhez, az iszlám vallástörténet társadalmi és politikai hátterének tisztázásához.

Horváth Pál

A próféta »igazi« utódai